فلسفۃ الحق

محمد صدیق ایم اے

سنہ ۱۹۲۴ع

مطبع جمادکن کوچہ ناناصیاں ریذیڈنسی حیدرآباد دکن
میں طبع ہوئی

فہرست مضامین

خاتمۃ الکتاب

ابتدا سازم بنام پاک آں بے ابتدا

مقدمہ

دنیا میں بعض اہم و ادق مسائل ایسے ہیں کہ جن پر قدیم زمانہ سے بحث ہوتی چلی آئی ہے اور قریب قریب ہر زمانہ میں ان کے متعلق مختلف قسم کے نظریے۔ تشریحات اور دلائل پیش کئے گئے ہیں لیکن باوجود ان تمام دماغی کوششوں اور علمی تحقیقات کے کبھی کوئی قطعی فیصلہ ان کے متعلق بالاتفاق تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ مثلاً مسئلہ روح اور مسئلہ حیات بعد الموت وغیرہ کے متعلق محققین میں ابتک اختلاف ہے۔ اسی قسم کے مسائل سے خدا کی ہستی و یگانگی کا مسئلہ بھی ہے جو اس کتاب کا موضوع ہے۔

تواریخ عالم پر نظر ڈالنے سے اور خصوصاً مذہبی کتب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب سے حضرت انسان کا اس دنیا میں پتہ چلتا ہے اسوقت سے کوئی بھی زمانہ ایسا نہیں گذرا ہے کہ جس میں خدا کے ماننے اور نہ ماننے والے دونو طرح کے لوگ موجود نہ رہے ہوں۔ بلکہ غور

و فکر کرنے سے معلوم ہوگا کہ یہہ اختلاف سب سے پہلا سب سے بڑا اور اہم اختلاف ہے جو بنی نوع انسان کے افراد یا جماعتوں کے درمیان پیدا ہوا۔ نیز یہہ اختلاف مختلف زمانوں میں نہ صرف جماعتوں اور قوموں کے تنازعات اور جنگ و جدال کا باعث ہوا ہے۔ بلکہ حضرت انسان کی مادی و روحانی۔ اخلاقی و مذہبی۔ تمدنی و سیاسی ترقیوں اور معلومات و تحقیقات کا بھی ایک بڑا اور اہم سبب ہوا ہے چنانچہ بہت سے علوم و فنون اور قوانین و ضوابط اسی اختلاف کی بناء پر پیدا ہوے۔

جن لوگوں نے خدا کی ہستی کو تسلیم کیا ان میں باعتبار بنائے تسلیم مختلف قبیل شامل ہیں بعض نے اپنے الہامات کی بنا پر خدا کی ہستی کو تسلیم کیا اس زمرہ میں پیغمبر۔ ولی۔ رشی۔ منی وغیرہ لوگ شامل ہیں۔ بعض نے ان لوگوں کی تبلیغ و تلقین پر یقین کر کے اس کی ہستی کو مانا اس زمرہ میں بالعموم وہ سب لوگ شامل ہیں جو الہامی مذاہب کے پیرو ہیں۔ بعض نے اپنے تعقل و استدلال کی بنا پر خدا کا موجود ہونا تسلیم کیا اس زمرہ میں فلاسفہ کے بعض گروہ شامل ہیں بعض نے اپنے انکشافات وجدانی کی بنا پر تسلیم کیا۔ اس زمرہ میں فلاسفۂ وجدانیین۔ صوفیہ اور ویدانتی لوگ شامل ہیں۔ اسی طرح باعتبار بنائے انکار ان لوگوں کے بھی مختلف قبیل ہیں۔ جنھوں نے خدا کی ہستی کو نہ مانا بعض نے لاعلمی

کی وجہ سے اور بعض نے الہامی تبلیغ وتلقین کرنے والوں کی محض مخالفت کرنے کی بناء پر اسکی ہستی کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ اِس زمرہ میں جاہل اور بیشتر عوام الناس شامل ہیں بعض نے اپنے تعقل واستدلال کی بنا پر کسی ایسی ہستی کا ہونا نہ ضروری سمجھا اور نہ اسکو تسلیم کیا۔ اس زمرہ میں دہریین اور فلاسفہ کے بعض گروہ شامل ہیں۔

پھر خدا کے ماننے والے مختلف زمروں نے جسطرح اسکی ہستی کو مختلف بناؤں پر تسلیم کیا اسیطرح اسکی چگونگی کو بھی اپنے اپنے علم وانکشاف کے مختلف طریقوں کی بنا پر بیان کیا۔ پیغمبروں اور رشیوں وغیرہ نے اپنی وحی والہامات کے مطابق اسکی چگونگی بیان کی۔ فلاسفہ اسکے علم وبیان کے لئے اپنے تعقل واستدلال کو کام میں لائے۔ اور اہل عرفان یعنی فلاسفہ وجدانیین۔ صوفیہ اور ویدانتی لوگوں نے اپنے وجدانی حالات ومقامات کی بنا پر اسکو بیان کیا۔ چنانچہ بعض امور کے متعلق انکا بیان مختلف فیہ بھی ہے۔ (جسکی وجہ یا تو اختلاف علم وعرفان ہوگا یا اشکال بیان) مثلاً وجود عالم اور خدا کی ہستی وچگونگی کو بیان کرتے وقت بعض اثنینیت یا دوئی کے قائل ہوئے بعض ہمہ اوست کے اور بعض ہمہ از وست کے۔ بعض نے خدا کی ذات وصفات کو ایک دوسرے کا عین بتلایا اور بعض نے غیر۔

پھر بعض کیلیئے اسکی ہستی وچگونگی کا علم محض علمی واقفیت تک محدود رہا جیساکہ بعض فلاسفہ کے لیئے۔ بعض نے علمی واقفیت کیساتھ عملی یا وجدانی عرفان کو بھی ضروری سمجھا جیساکہ حکمائے وجدانیین نے۔اور بعض نے علاوہ واقفیت کے اسکی عبادت کرنا بھی اختیار کیا جیساکہ الہامی مذاہب کی پیروی کرنے والوں میں سے عوام نے کیا اور خواص نے علم عبادت اور عرفان تینوں کو ضروری سمجھا۔اس زمرہ میں نبی۔ ولی۔ رشی۔ منی صوفی اور ویدانتی وغیرہ لوگ شامل ہیں۔

القصہ جن لوگوں نے عملی یا وجدانی عرفان حاصل کیا انھوں نے بیان کیا کہ خدا سرمدی الوجود اور مطلق ولامحدود ہے۔اضافتوں اور نسبتوں سے پاک ومنزہ ہے۔حقیقت احدیہ نور صمدیہ اور سلام بیچون وبیچگون ہے وہ اپنی ذات وصفات میں مقدس وبرتر۔قیوم کون ومکان اور لایق ستائش وعبادت ہے۔

پس اب ہم موجودہ کتاب میں بغیر کسی تقلید کے محض فلسفیانہ نقطہ نظر سے انسانی علم وشعور کی ہر استعداد وقابلیت کا لحاظ رکھتے ہوی اس امر پر بحث کرینگے کہ آیا یہہ خدا موجود ہے بھی یا نہیں۔اور اگر ہے تو اسکی ہستی کا علم وثبوت کسطرح ہوا ہے یا ہوتا ہے نیز اسکی چگونگی کیا ہے اور وہ کسطرح معلوم ہوئی ہے یا ہو سکتی ہے۔اول ہم

منکرین خدا کے استدلال و انکار کی تنقید کرتے ہیں بعد ازان قائلین کے دلائل و وجدان پر غور کر کے حقیقت واقعیہ بیان کرینگے۔

احقر العباد محمد صدیق

۱۳ ر اگست ۱۹۲۴ء عیسوی

باب اوّل

(منکرین خدا)

مقدمۂ کتاب میں ہم یہہ بیان کر چکے ہیں کہ خدا کی ہستی کو تسلیم نہ کرنے والوں میں مختلف گروہ شامل ہیں جن میں سے بعض کا انکار نوا علمی۔ تقلید اور تعصب وغیرہ پر مبنی ہے اور بعض کا تعقل و استدلال پر۔ مگر چونکہ غیر معقول منکرین کا انکار علمی اعتبار سے فضول ہے لہذا ہم اُن کا اس کتاب میں ذکر نہیں کرینگے بلکہ صرف استدلالی منکرین کا ذکر کرتے ہیں۔

یہہ امر صریح ہے کہ انسان قریب قریب ہر شئے خصوصًا نادر اشیاء اور پیچیدہ مظاہر کی اصلیت و حقیقت معلوم کرنے پر طبعًا مائل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہہ اسکی تحقیقات و معلومات ہی کا نتیجہ ہے کہ دنیا میں مختلف قسم کے علوم طبیعیہ و عقلیہ (مابعد الطبیعیہ) پیدا ہوئے۔ پس اس تحقیقی جد و جہد میں انسان کو جہاں اور امور کی حقیقت معلوم کرنیکا خیال پیدا ہوا وہاں یہہ بھی سوجھا کہ اس عالم کائنات کی حقیقت و

ماہیت کو بھی معلوم کرنا چاہیئے۔ آیا یہی حقیقت اصلیہ ہے یا کوئی اور۔ پس اس عمیق و وسیع مسئلہ کی تحقیق میں بعض تو اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس عالم طبعی کے علاوہ اور فوق الطبعیہ حقایق و ہستیاں بھی موجود ہیں جن پر اس عالم طبعی کا دار و مدار ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے کچھہ تو اپنے استبصار سے اور کچھ بعض لوگوں کے الہامی انکشافات کی مدد سے خدا کی ہستی کو بھی تسلیم کیا (انکا ذکر آیندہ قائلین کے باب میں کیا جائیگا) مگر بعض کی تحقیق صرف مادی و طبعی مظاہر و کیفیات ہی تک محدود رہی چنانچہ انہوں نے عالم طبعیات کے علاوہ اور کسی حقیقت و ہستی کو تسلیم نہ کیا اس زمرہ کو ہم منکرین مادیین کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

اسی طرح بعض لوگوں کو یہہ خیال پیدا ہوا کہ انسانی علم و شعور کی حقیقت و ماہیت کو بھی معلوم کرنا چاہیئے۔ پس اس عمیق مسئلہ کی تحقیق میں بھی بعض لوگ تو اس نتیجہ پر پہنچے کہ انسان کو جو کچھ علم و شعور ہوتا ہے وہ صحیح اور حقیقی ہوتا ہے یعنی حقیقتِ واقعیہ کے مطابق ہوتا ہے مگر بعض نے انسانی علم و شعور کی صحت و صداقت میں شک کیا اور یہہ گمان کیا کہ یہہ سب محض وہم و خیال ہے انسان کو کسی قسم کا بھی حقیقی علم نہیں ہو سکتا ہے اگر کچھ ہوتا بھی ہے تو بہت ہی محدود اور سطحی۔ چنانچہ ان لوگوں نے نہ صرف خدا کی ہستی و دیگر فوق الطبعیہ ہستیوں کے ماننے سے انکار کیا بلکہ

اشیا کی حقیقت سے بھی انکار کر دیا۔ منکرین کے اس زمرہ کو ہم قائلین نقص علم کے نام سے تعبیر کرینگے۔ اور چونکہ فلسفیانہ لحاظ سے یہہ گروہ منکرین بادیین کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتا ہے لہذا اول ان کی حکمت پر بحث کی جائے گی۔

الف۔ قائلین نقص علم

(۱) مسئلہ نقص علم نے کئی صورتیں اختیار کیں۔ اول صورت سوفسطہ کا مذہب ہے۔ ان لوگوں کی حکمت کے مطابق تمام مظاہر عالم اور جو کچھ ادراک وشعور ان کے متعلق انسان کو ہوتا ہے حقیقت نہیں ہی بلکہ سب وہم وخیال ہے۔ اول ہم ان لوگوں کی حکمت والحاد کا ذکر کرتے ہیں پھر اسکا رد بیان کرینگے۔

اُن کا دعوی ہے کہ انسان کو ہرگز کوئی مخصوص ومعین حقیقت مشہود نہیں ہوتی ہے۔ اور اس دعوی کے ثبوت میں وہ روزمرہ کے مشاہدات پیش کیا کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی شئے کو بہت فاصلہ سے دیکھا جائے تو وہ چھوٹی نظر آتی ہے اور جب اسی شئے کو نزدیک سے دیکھا جائے تو وہ بڑی نظر آتی ہے۔ اسی طرح سایۂ دیوار جو ٹھیرا ہوا نظر آتا ہے کچھ عرصہ انتظار کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ سرک رہا ہے۔ کیونکہ

اس نے فاصلہ طے کرلیا ہے۔ اور دیگر حواس کی بھی یہی حالت ہے یعنی ان کے ذریعہ بھی ایک ہی شئے کے متعلق مختلف حالتوں میں مختلف طرح کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ پس اشیاء کی کوئی مخصوص و معین حقیقت یا حالت مشہود نہیں ہوتی ہے بلکہ ان کی حقیقت یا حالت جیسی کچھ بھی ہے وہ انسان کے ذہنی احوال و کوائف پر منحصر ہے چونکہ یہہ احوال و کوائف ہر وقت بدلتے رہتے ہیں۔ لہذا اشیاء کا مشاہدہ بھی مختلف حالتوں میں مختلف طرح کا ہوتا ہے۔ جیسا کچھ وہم و خیال قایم ہوجاتا ہے ویسا ہی محسوس و معلوم ہونے لگتا ہے۔ پس اشیاء کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔ بلکہ یہہ سب وہم و خیال کا نتیجہ ہیں۔ اور جب اشیائے محسوس کا یہہ حال ہے تو غیر محسوس اشیاء کا وجود تو اور بھی زیادہ خیالی ٹھیرتا ہے پس علاوہ اشیائے محسوس کے اگر انسان کو کسی اور قسم کی اشیاء کا علم ہوتا ہے تو ان کا وجود بھی حقیقی نہیں بلکہ وہ بھی وہم و خیال ہی ہے چنانچہ خدا کا وجود بھی (جو نہ صرف محسوسات بلکہ معقولات سے بھی کہیں فوق الفوق بتلایا جاتا ہے) محض وہم و خیال ہے۔"

اگر ان حکما کے خیالات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان لوگوں نے انسان کے قوائے ادراک و انکشاف پر ایک جزوی نظر ڈالکر نتیجہ

قایم کرلیا ہے۔ پہلی غلطی تو یہہ ہے کہ مشاہدہ انسانی پر غور کرتے وقت انہوں نے قوائے اندرونی کو نظرانداز کردیا ہے۔ اور صرف حواس ظاہری کو مدنظر رکھا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہہ ہے کہ جو کچھ حواس ظاہری کے ذریعہ مشہود ہوتا ہے قوائے اندرونی یعنی عقل و تمیز اسکی اصل کیفیت کے متعلق صحیح رائے قایم کرلیتی ہے بشرطیکہ مشاہدہ بصحت ہوش و حواس ہو رہا ہو۔ بیشک ہر شے دور سے چھوٹی نظر آتی ہے اور سایۂ دیوار بادی النظر میں ٹھیرا ہوا معلوم ہوتا ہے لیکن ہم کبھی اس شے کو اتنا ہی خیال نہیں کرلیتے ہیں جتنی کہ وہ دور سے نظر آرہی ہے اور نہ ہی سایۂ دیوار کو ٹھیرا ہوا خیال کرتے ہیں بلکہ اس شئے کو بڑا اور سایہ دیوار کو سرکتا ہوا سمجھتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اشیاء کی اصل کیفیت بھی ہم کو ضرور مشہود ہوتی ہے جسکی بناء پر ہم وقتاً فوقتاً ان مشاہدات کی تنقیح و تصویب کرتے رہتے ہیں جو گرد و پیش کے احوال و کوائف کے بدلنے اور بعض دیگر وجوہات سے متغیر و مختلف ہوجاتے ہیں

دوسری غلطی ان لوگوں کی یہ ہے کہ حقیقت مشہود پر غور کرتے وقت قوائے اندرونی کو مدنظر رکھا ہے۔ اور حواس ظاہری کو ہیچ سمجھ لیا ہے اور جو کچھ (انکے ذریعہ) مشاہدہ ہوتا ہے اسکو قوائے اندرونی کی اختراع و ایجاد قرار دے لیا ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اشیاء کا وجود (جیسا کچھ بھی ہے) ہمارے ذہنوں سے بالکل مجرد خارج میں موجود ہے۔

اور حواس ظاہری وقوائے اندرونی کے ذریعہ ہم کو اس کا مشاہدہ ہوتا ہے نہ کہ محض وہم وخیال سے پیدا ہو کر جھوٹ موٹ خارج میں نظر آنے لگتا ہے اگر اشیا کا وجود نہوتا تو بصحت ہوش و حواس ہماری حواس ظاہری پر ایسے تاثرات کا عدم سے بداہتہً پیدا ہونا محال تھا اور اگر بفرض محال یہہ مان لیا جائے کہ جو کچھ ہمیں مشاہدہ ہوتا ہے وہ سب وہم وخیال کا نتیجہ ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ اشیا خارج میں مکانیت کے اعتبار سے معین مشہود ہوتی ہیں۔ اور مخصوص اقسام کی نظر آتی ہیں مثلاً اگر ایک شخص اپنے سامنے میز پر کتاب رکھی ہوئی دیکھ رہا ہی تو کیا وجہ ہے کہ کتاب میز ہی پر نظر آ رہی ہے کسی اور جگہ کیون نظر نہیں آتی۔ اور کیا وجہ ہے کہ جب وہ اس کی طرف دیکھتا ہے تو وہ کتاب ہی نظر آتی ہے اور کسی قسم کی شئے کیون نہیں نظر آنے لگتی۔ اور اس کی کیا وجہ ہی کہ وہ ہر شخص کو کتاب ہی نظر آتی ہے۔ اگر مشہود، محض وہم وخیال کا نتیجہ ہوا کرتا ہے تو کیون ہر شخص کو اسکے وہم وخیال کے مطابق وہ مختلف قسم کی شئے نظر نہیں آتی ؟

پس معلوم ہوا کہ اشیا خارج میں موجود ہیں اور حواس ظاہری وقوائے اندرونی کے ذریعہ ان کا ادراک وشعور ہوتا ہے۔ وگرنہ وہم وخیال کا نتیجہ ہونے کی صورت میں بنی نوع انسان کا مشاہدہ بالکل بے ترتیب اور

بے سود ہوتا۔ پس حقائق اشیا وہم و خیال پر مبنی نہیں ہیں بلکہ ان حکما کا
دعوی ہی خود وہم و خیال تھا۔ اور چونکہ انسان میں قوائے تعقل اور بعض
ان سے بھی اعلیٰ قوائے انکشاف موجود ہیں (جنکا ذکر مناسب موقعوں
پر کیا جائے گا) لہذا اگر اسکو علاوہ اشیاء محسوس کے کسی اور قسم کے
حقایق (مثلاً ارواح اور خدا) کا بھی انکشاف ہوتا ہے تو ان کی بابت
بھی بلا کسی وجہ معقول کے ان حکما کا یہہ کہنا جایز نہ ہوگا کہ وہ محض وہم
و خیال ہیں بہت ممکن ہے ان کا وجود بھی ثابت ہو سکے۔

(۲) ایک اور کسی قدر مختلف صورت جو اس مسئلہ نقص علم نے اختیار
کی وہ اضافیین کا مذہب تھا۔ جن کا دعوی ہے کہ انسان کو ہرگز کسی
شئے کے متعلق علم حقیقی یا علم مطلق حاصل نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اسکا
علم ہمیشہ اضافی و نسبتی ہوتا ہے اور یہہ اسکی غلطی ہے کہ اسنے اپنے آپکو
ہر شئے کا پیمانہ و معیار سمجھا ہوا ہے یعنی وہ ہر شئے کو اپنے حواس و عقل
کی شہادت کے مطابق خیال کر لیتا ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ شئے حقیقت
میں بھی ویسی ہی ہے جیسی کہ مشہود ہو رہی ہے۔ مثلاً اگر وہ کسی شئے
کو سرخ دیکھتا ہے تو اس کو فی الحقیقت بھی سرخ ہی خیال کر لیتا
ہے اور اگر کوئی شئے اسکو کڑوی معلوم ہوتی ہے تو سمجھتا ہے کہ وہ
فی الحقیقت بھی کڑوی ہی ہے۔ حالانکہ اسکا تمام علم و شعور اس کے

حواس ظاہری و باطنی کی نسبت و اضافت سے ہوتا ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہر شخص کا ادراک و شعور ایک دوسرے سے کچھ نہ کچھ مختلف ہوتا ہے۔ یعنی حواس و قویٰ کی کمزوری و قوت اور صحت و نقص کی نسبت و اضافت کے مطابق ہر ایک کے شعور میں کسی قدر فرق ہوتا ہے اور غیر معمولی حالتوں میں تو یہہ فرق بہت ہی بیّن ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص کی آنکھ کی ساخت یا اجزا میں کسی وجہ سے فرق ہو یعنی معمول سے مختلف ہو تو جو شے اوروں کو سُرخ رنگ کی نظر آتی ہے اسکو کسی اور رنگ کی دکھائی دیتی ہے۔ جو شئے اوروں کو ایک نظر آتی ہے اس کو دو دکھائی دیتی ہیں اسی طرح جو شئے اوروں کو معمولاً میٹھی معلوم ہوتی ہے وہ بعض شخصوں کو خاص حالتوں میں اس سے مختلف ذائقہ کی معلوم ہوتی ہے۔ پس یہہ امور صاف ظاہر کر رہے ہیں کہ انسان کو کوئی شئے بھی کما ھی معلوم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا علم و شعور اسکے حواس و عقل کی احوال و کوائف پر منحصر ہے چنانچہ اگر اس کے تمام حواس و قویٰ میں فرق پڑ جائے۔ یا اور قسم کے ہو جائیں یا اس کے حواس ظاہری بجائے پانچ کے سات آٹھ ہو جائیں تو اس کو تمام اشیاء کا مشاہدہ بھی مختلف طرح کا ہونے لگیگا۔ بلکہ ایک نئی دنیا نظر آنے لگیگی۔ القصہ جب انسان کو عام اشیا ہی کے متعلق علم مطلق

یا کما ہی علم حاصل نہیں ہو سکتا تو حقیقت اصلیہ یا ذات مطلق کے متعلق حقیقی علم کیسے حاصل ہو سکتا ہے جو بدیہیات سے کہیں فوق الفوق کہا جاتا ہے۔ لہذا خدا کی ہستی و چگونگی کا جو کچھ علم انسان کو ہوتا ہے وہ بھی اس کے اور علم کی طرح اضافی و نسبتی ہوتا ہے"۔

اگر ان حکما کے خیالات پر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہہ حکمت کسیقدر غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ ان لوگوں نے بہ نسبت نوعی مشاہدہ کے افرادی مشاہدہ پر زیادہ زور دیا ہے۔ اور یہی غلط فہمی کا باعث ہوا ہے۔ بیشک ایک شخص کا مشاہدہ دوسرے شخص کے مشاہدہ سے کچھ مختلف ہو سکتا ہے بلکہ ایک ہی شخص کا مشاہدہ مختلف حالتوں میں ایک ہی شئے کے متعلق مختلف ہوتا ہے لیکن یہہ سب اختلاف عوارض کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ معمولاً صحیح و مخصوص یعنی نارمل حالت میں سب کو یکسان مشاہدہ ہوتا ہے جسکو انسان کا نوعی مشاہدہ کہتے ہیں۔ چنانچہ بدیہیات۔ نظریات۔ کشفیات وغیرہ کے متعلق جسقدر کلیات انسان نے قایم کئے ہیں وہ سب اسی کی بنا پر کئے ہیں۔ اب رہا یہہ سوال کہ اگر انسان کے حواس ظاہری اور طرح کے ہو جائیں یا بجائے پانچ کے سات آٹھ یا زیادہ ہو جائیں تو حسبہ اسکو مشاہدہ موجودہ صورت کی نسبت مختلف یا زاید ہونا چاہیئے۔ پس اول تو ایسا خیال کرنا محالات

سے ہے اور اگر بفرض محال ایسا ہو بھی جائے تو ممکن ہے اس حالت میں موجودہ صورت کی نسبت مشاہدہ مختلف یا زاید ہووے لیکن وہ مشاہدہ بھی حقیقت ہی کا ہوگا اور اب بھی حقیقت ہی کا ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ اس وقت حقیقت کے اور وجوہ وشئون کا مشاہدہ ہو رہا ہی اس حالت میں اور کا ہوگا۔ یا اب کم کا ہو رہا ہے اسوقت زیادہ کا ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ نوع انسان کا علم جس معنی میں اضافی بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں ہے بلکہ اسکو حقیقی علم ہوتا ہے خواہ غیر مکمل ہوتا ہو اس سے بحث نہیں ہے۔

بعض اضافیین اپنی بحث سے سوفسطہ کی طرح یہہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "سوائے ذہنی کیفیات کے جن پر ہمارا اضافی علم منحصر ہے اور کوئی شے موجود نہیں ہے۔ ذہنی کیفیات ہی کے ذریعہ اشیاء کا علم پیدا ہو جاتا ہے جو اضافی و غیر حقیقی ہوتا ہے۔ اگر خدا کا کچھ علم ہوا ہے تو وہ بھی اضافی ہے اور وہ خدا موجود نہیں ہے۔ اور چونکہ انسان کا ذریعہ علم ایسا واقع ہوا ہے کہ اسکو صرف اضافیات ہی کا اضافی علم ہو سکتا ہے لہذا ایک ذات مطلق (خدا) کا علم و خیال تو اسکو کبھی آ ہی نہیں سکتا"

سوفسطہ کی طرح موجودات کے وجود سے انکار کر دینے میں یہہ

حکما بھی صریحاً غلطی پر ہیں اسلئے کہ اگر صرف ذہنی کیفیات ہی کا وجود ہوتا اور اشیا موجود نہوتیں تو پھر یہہ مختلف کیفیات کماھی پیدا ہی کیسے ہوتیں اگر کوئی شخص اپنے سامنے ایک درخت دیکھ رہا ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس کو درخت ہی نظر آتا ہے بجائے درخت کے کوئی اور قسم کی شئے کیوں نہیں مشہود ہوتی ہے ۔ پس ضرور درخت موجود ہے اور اسیطرح دیگر حقائق بھی (جنکا مشاہدہ متفق علیہ ہے) موجود ہیں (مفصل بحث سوفسطہ کے بیان میں گذر چکی ہے)

(۳) اس مقام پر منکرین علم خدا کا ذکر بھی اشارۃً کر دینا ضروری ہے جنکا عقیدہ ہے کہ خدا اگر ہے بھی تو اسکے متعلق ہم کو کچھ علم حاصل نہیں ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے وہ ذات ہمارے علم و شعور سے بالکل فوق و ورا ہے ۔ یہہ فرقہ متشککین کے نام سے مشہور ہے ۔

خدا کے' یہہ لوگ بھی' منکر ہیں اور اگر ان میں سے بعض منکر نہیں ہیں تو نیم منکر تو ضرور ہیں کیونکہ ان کا خدا ایک مہمل خدا ہے جو جبر مقابلہ کی ایک ایسی رقم کے مانند ہے جسکی قیمت نہ معلوم ہے نہ معلوم کی جا سکتی ہے ۔ اس فرقہ کا بیان خدا کی ہستی کی بحث کے بعد امکان علم خدا کے باب میں کیا جائیگا ۔

ب۔ منکرین مادیین

دوسرا زمرہ منکرین کا وہ ہے جن کا عقیدہ ہے کہ دنیا میں صرف مادہ ہی مادہ ہے اسکے علاوہ اور کسی قسم کی موجودات نہیں ہیں۔ نہ روح ہے نہ خدا ہے وغیرہ۔

(۱) ان میں سے ایک فرقہ تو وہ ہے جو تجربیین کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے ان کا دعوی ہے کہ "صرف وہی اشیا موجود ہیں جن کے وجود کا مشاہدہ و تجربہ حواس انسانی کو ہوتا ہے اِن کے علاوہ اور سب کچھ خیالی ہے اور حقیقت میں موجود نہیں ہے۔ یعنی حقیقی وجود صرف مادی اشیا کا ہے اور یہی حقیقت واقعیہ ہے"

اُن لوگوں کی حکمت پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ یہہ حکمت محض کوتاہ نظری اور کج فہمی پر مبنی ہے۔ اول تو ان لوگوں نے یہہ سمجھ لیا ہے کہ وجود صرف مادی ہوتا ہے اور کسی قسم کا نہیں ہوسکتا اس لئے صرف محسوسات کا وجود مانا ہے اور باقی وجودوں سے انکار کردیا ہے دوسرے انہوں نے یہہ سمجھ لیا ہے کہ مشاہدہ موجودات صرف حواس ہی پر موقوف ہے حالانکہ حقیقت یہہ ہے کہ انسان میں علاوہ حواس کے اور بھی قواے باطنیہ موجود ہیں جن کے ذریعہ علاوہ

مادے کے اور موجودات کا بھی مشاہدہ وتجربہ ہوتا ہے۔
اس مشاہدہ کا ذکر تو ہم خدا کی ہستی کے ذکر کے ساتھ کریں گے یہاں صرف یہہ بتلا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ انسان کے حواس ظاہری بذات خود نفس مدرکہ نہیں ہیں بلکہ ادراک ومشاہدہ کرنے والی شئے علاوہ حواس کے کچھ اور ہی ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ گھنٹہ کی آواز ایک شخص کے کان تک اچھی طرح پہنچ رہی ہے لیکن باوجود صحت ہوش وحواس کے اسکو اسکا ادراک نہیں ہوتا ہے یا کوئی واقعہ اس کی آنکھوں کے سامنے ظہور میں آتا ہے لیکن اس کو اسکا مطلق شعور نہیں ہوتا ہے پس اس سے ظاہر ہے کہ ادراک وشعور کرنے والی شئے علاوہ حواس کے کچھ اور ہے جو ان حالتوں میں کسی اور طرف مصروف ہے اگر ادراک ومشاہدہ حواس کو ہوا کرتا تو ان حالتوں میں بھی لامحالہ مشاہدہ وادراک ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ حواس محض ذریعہ ہیں اور ادراک وشعور کرنے والی شئے کوئی اور ہے جو مستقل طور پر انسان میں موجود ہے۔ اور چونکہ مادیین باوجود اپنی وسیع تحقیقات کے انسانی شعور کی مختلف حالات وکیفیات کو اس کے دماغی اجزا کے افعال ثابت نہیں کر سکے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ (دماغ بھی شعور کیلئے محض ایک ذریعہ ہی ہے اور) یہہ شعور کرنے والی شئے مادی نہیں ہے

بلکہ اس کا وجود مختلف نوعیت رکھتا ہے علاوہ اس اعتبار و استبصار کے موجودہ
زمانے کی تحقیقات اور عملی تجربات نے ارواح کے وجود کو اور بھی واضح طور
پر ثابت کر دیا ہے۔ پس جس طرح مادے کے علاوہ ارواح کا وجود ہے۔
اسی طرح اور قسم کے وجودوں کا بھی امکان ہے۔

(۲) مادیین کا دوسرا اور سب سے مشہور فرقہ وہ ہے جو طبیعیین
کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ "ان کا دعوی ہے کہ دنیا میں صرف مادہ
ہی مادہ ہے۔ یہہ تمام عالم کائنات مادہ ہی سے بنا ہے اور علاوہ
مادی اشیا کے اور کسی قسم کی موجودات نہیں ہیں۔ چنانچہ یہہ لوگ
دنیا و مافیہا کے ظہور اور احوال مختلفہ کی تشریح و توضیح صرف مادے
اور مادی اسباب و قوانین ہی کے ذریعہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں انکی
حکمت کے مطابق ازل سے یہہ تمام فضائے غیر متناہی بے شمار حرکت
کرنے والے سالمات یا مادی ذرات صغار سے بھرا ہوا تھا جن میں آپس میں
ملنے کی قوت و خاصیت تھی۔ پس رفتہ رفتہ مادی یا طبعی قوانین کے ذریعہ
تمام اشیا انہیں ذرات سے ملکر بنی ہیں۔ اور ان طبعی قوانین ہی کے
ذریعہ ان میں تغیر و تبدل اور مختلف مظاہر و کیفیات وقوع میں آتے
رہتے ہیں۔ مثلاً پانی بوجہ حرارت، بخارات بن کر اڑ جاتا ہے۔ اور
بخارات سردی پاکر بادلوں کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں جو اور

سرد اور بھاری ہوکر بارش اور بعض مرتبہ اولوں کی شکل میں برستے ہیں۔
اسی طرح برقی رو حرارت میں تبدیل ہو جاتی ہے اور پھر حرارت روشنی کی شکل اختیار کرلیتی ہے وغیرہ۔ غرضیکہ تمام اشیا و مظاہر میں قانون علت و معلول کے مطابق تغیر و تبدل جاری ہے اور ہمیشہ جاری رہیگا۔
اور جسطرح مادی یا طبیعی مظاہر کو یہہ لوگ بذریعہ مادہ اور طبیعی قوانین حل کرتے ہیں اسی طریق و اصول پر روحانی یا ذہنی کیفیات کی بھی تشریح و توضیح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے بیان کے مطابق جسقدر ذہنی کیفیات وقوع میں آتی ہیں یا جوکچھ ادراک و شعور انسان کو ہوتا ہے وہ سب اسکے دماغ کا کام ہے جو مادے سے بنا ہے۔ جسطرح معدہ کا کام ہضم کرنا ہے اسی طرح دماغ کا کام حافظہ۔ وہم۔ تخیل اور تفکر وغیرہ ہے۔ علاوہ مادی دماغ کے اور کوئی فوق الطبیعیہ شے مثل روح وغیرہ کے جیساکہ مشہور ہے انسان کے اندر حلول کئے ہوئے نہیں ہے۔ اور جوں ہی کہ جسمانی ذرات اپنا کام چھوڑ دیتے ہیں دوران خون بند ہوکر انسانی مشین تھم جاتی ہے اور آدمی مردہ کہلاتا ہے کوئی روح وغیرہ اسکے اندر سے خارج نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ وہی مادی ذرات بوجہ عوارض و حوادث یا بوجہ اپنی طاقت صرف ہوجانیکے جو اور چیزدن میں منتقل ہوچکی ہے خود بھی اب دیگر حالات میں تبدیل ہونے لگتے ہیں۔ الغرض ذہنی یا روحانی کیفیات

بھی ان لوگون کے دعوی کے مطابق محض مادہ اور مادی علل و اسباب کا نتیجہ ہیں۔ اور علاوہ مادہ کے اور کسی قسم کی موجودات نہیں ہیں"۔

ان حکما کی حکمت کا نقص و قصور معمولی غور و فکر سے معلوم ہو سکتا ہے کیونکہ اول تو یہہ یہہ نہیں بتلا سکتے ہیں کہ اس فضائے غیر متناہی میں یہ لاتعداد سالمات کہاں سے پیدا ہو گئے اور کسطرح پیدا ہوئے اور جب اصول یہہ ٹھیرا کہ ہر حدوث کے لئے کسی محدث یا علت کی ضرورت ہوتی ہے تو پھر بغیر کسی محدث یا علت کے ان سالمات میں ابتداءً قوت و حرکت کیسے پیدا ہو گئی۔

اور رہا مسئلہ قوت پس اسکی بابتہ یہہ لوگ بیان کرتے ہیں کہ دنیا میں قوت ایک خاص مقدار میں ہمیشہ موجود رہی ہے اور رہیگی یہی قوت مختلف شکلوں اور اشیا میں تبدیل و منتقل ہوتی رہتی ہے مگر اس قوت کی حقیقت و ماہیت کے متعلق ان کو کچھ بھی علم نہیں ہے۔ نہ یہہ لوگ یہہ بتلا سکتے ہیں کہ اس ایک مستقل قوت نے سالمات کو ملا کر مختلف عناصر کسطرح پیدا کر دئے۔ یعنی جب ایک ہی قسم کی قوت اور ایک ہی قسم کے سالمات موجود تھے تو اشیا میں اختلاف خاصیات کس طرح پیدا ہو گیا۔

اور جب مادہ ہی مادہ موجود تھا تو پھر شعور کہاں سے پیدا ہو گیا جو

مادہ اور طبیعی عمل سے بالکل مختلف شئے ہے۔ صرف یہہ کہدینا کہ جسطرح ہضم معدہ کا کام ہے اسی طرح تعقل وشعور، دماغ کا فعل ہے کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ ہضم کا فعل طبیعی ہونا ثابت ہے مگر تعقل واستدلال یا تخیل وتفکر وغیرہ کا فعل طبیعی ہونا ثابت نہیں ہوا ہے اور نہ ہوسکتا ہے پس جیسا کہ ہم اوپر ثابت کر آئے ہیں شعور کسی اور شئے کا کام ہے۔ جسکا وجود مادی نہیں ہے بلکہ غیر مادی ہے۔

اس غیر مادی شئے کے بغیر خود طبیعی قوانین ہی کا پتہ چلنا مشکل تھا چنانچہ علم طبیعیات اس امر کا کافی جواب نہیں دے سکتا ہے کہ طبیعین کو عالم اسباب کا علم کیسے ہوا۔ یعنی (بغیر کسی شئے یا ذات محقق ہونیکے) انکے مادی دماغ میں یہہ تحقیقی سوال کیسے پیدا ہوگیا کہ فلاں فلاں اشیا یا کیفیات کے علل کیا ہیں۔ اس کا جواب یہہ لوگ صرف یہہ بیان کرتے ہیں کہ مشاہدے اور تجربے نے ہمکو یہہ سکھلا دیا ہے کہ جب ایک خاص کیفیت ہمیشہ کسی دوسری خاص کیفیت کے بعد واقع ہوتی ہے تو پہلی کیفیت پچھلی کیفیت کی علت ہوتی ہے۔ مثلاً آگ میں ہاتھ ڈالنے کا نتیجہ ہمیشہ یہہ ہوتا ہے کہ ہاتھ جل جاتا ہے اور پانی کو گرم کرنے کا نتیجہ یہہ ہوتا ہے کہ وہ تبخیر ہونے لگتا ہے یا کھولنے لگتا ہے۔ پس ہاتھ کا جل جانا اور پانی کا کھولنا یا تبخیر ہونا معلول

ہیں اور آگ یا حرارت علت ہیں۔ الغرض اس عالم کائنات میں جسقدر علل و معلولات اور دیگر قوانین قدرت معلوم ہوئے ہیں وہ سب اسی طرح متعدد مرتبہ کے مشاہدے سے معلوم ہوئے ہیں۔

مگر ان لوگوں کا جواب کافی نہیں ہے اسلیئے کہ اگر علت و معلول کے معلوم ہونے کا انحصار صرف اسی بات پر ہوتا کہ ایک خاص کیفیت کا کسی دوسری خاص کیفیت کے بعد واقع ہونا۔ متعدد مرتبہ مشہود ہووے تو چاہیئے تھا کہ دن کو رات کی علت یا رات کو دن کی علت قرار دیا جاتا۔ کیونکہ دن ہمیشہ رات کے بعد یا رات ہمیشہ دن کے بعد واقع ہوتی ہوئی مشہود ہوتی ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی دوسرے کی علت قرار نہیں دیا گیا ہے۔

اور بعض امور ایسے ہیں کہ ان میں ایک کیفیت کا دوسری کیفیت کے بعد واقع ہونا چہ جائیکہ متعدد مرتبہ' ایک مرتبہ بھی مشہود نہیں ہوتا ہے لیکن پھر بھی انکی علت معلوم کر لی گئی ہے مثلاً دن اور رات کے پیدا ہونے کی علت زمین کی محوری گردش مانی گئی ہے حالانکہ اس گردش کا ایک مرتبہ بھی مشاہدہ نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح کشش ثقل اور بعض دیگر قوانین قدرت کو بھی بلا مشاہدہ علل معلوم کر لیا گیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ان امور کی علل کا معلوم کرنا متعدد مرتبہ کے مشاہدہ

پر منحصر نہیں ہے بلکہ انکی معلوم کرنیوالی (محض مادی دماغ کے ماسوا) کوئی اور شئے محقق ہے جو اسبابی کیفیات کا مشاہدہ کئے بغیر بھی معلولات کے علل معلوم کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔

اور بعض امور ایسے بھی ہیں کہ جن میں باوجود (لاشعوری کیساتھ) اس شئے محقق کو کام میں لانے کے طبیعیین ابتک علل معلوم نہیں کرسکے ہیں۔ جسکی وجہ دراصل یہہ ہے کہ وہ امور مادی اسباب و قوانین پر منحصر نہیں ہیں مثلاً مسمرزم اور ہپنوٹزم کے ذریعہ جو عجیب وغریب کرشمات ظہور میں آتے ہیں وہ مادیین کے لئے اب تک لاینحل معمے ہیں۔ الغرض طبیعیین کو دنیا و مافیہا کی حقیقت وکیفیت بیان کرنے کے لئے علاوہ مادہ اور طبیعی قوانین کے اور قسم کے وجود اور اصول بھی تسلیم کرنے پڑینگے۔

(۳) اس سلسلہ میں ایک اور فرقۂ مادیین کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے جن کو ارتقائیین کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے ان لوگوں کا بھی دعوی ہے کہ دنیا میں صرف مادہ ہی مادہ ہے تمام قسم کے موجودات رفتہ رفتہ ترقی کرتے کرتے اسی مادۂ محض سے بنی ہیں مگر برخلاف طبیعیین کے ان لوگوں نے قانون علت ومعلول کی بجائے ایک اور طبیعی اصول قرار دیا ہے۔ جسکو انتخاب طبعی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں یعنی فطرت

ہمیشہ موافق و مناسب امور کا انتخاب کرتی رہتی ہے جسکی بنا پر تمام مختلف مظاہر و کیفیات وقوع میں آتی رہتی ہیں۔ اور چونکہ فطرت کی تمام اشیا اپنی بقا کے لئے جدو جہد کرتی رہتی ہیں لہذا اس انتخاب کی بنا پر افضل باقی رہتی ہیں اور جو بقا کے لئے کم مناسب ہوتی ہیں وہ ضائع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ جسقدر انواع موجودات دنیا میں نظر آتی ہیں یہہ سب اسی اصول کے بموجب (مادہ محض سے ترقی کرتے کرتے جمادات اور جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات مطلق سے بتدریج انسان) بنتی ہیں۔ ان کے نزدیک بھی شعور انسانی، محض مادی عمل کا نتیجہ ہے جو اس مذکورہ بالا ارتقائی اصول کے بموجب مادہ محض سے ترقی کرتے کرتے مختلف درجوں پر پہنچکر احساس نباتی۔ عقل حیوانی اور شعور انسانی بن گیا ہے غرضیکہ یہہ لوگ بھی نہ وجود خدا کو مانتے ہیں اور نہ مادہ کے علاوہ اور کسی قسم کے وجود مثلاً روح وغیرہ کا ہونا تسلیم کرتے ہیں بلکہ جملہ مظاہر اور ادنے و اعلے کیفیات کو محض مادی اعمال کے نتیجے بتلاتے ہیں۔

اگر ان لوگوں کی حکمت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہہ نظریہ ہی بالکل بے بنیاد ہے اول تو انتخاب طبعی کے کچھ معنی نہیں ہیں اگر ہیں تو محض مجازی ہیں اسلئے کہ انتخاب کے لئے ہمیشہ ایک ایسی ذات

کا ہونا ضروری ہے جو صاحب شعور و تمیز ہو۔ فطرت یا نیچر میں یہہ صفات بالکل بھی نہیں پائی جاتی ہیں بلکہ درحقیقت فطرت کے تمام مظاہر و کیفیات بوجہ طبعی علل و اسباب لامحالہ وقوع میں آتے رہتے ہیں۔ اگر زلزلہ کے وقت چند مکانات گر پڑے ہیں تو وہ اپنے مناسب علل کی وجہ سے لامحالہ گرے ہیں نہ کہ نیچر یا فطرت نے انکو انتخاب کر کے گرایا ہے۔ پس ایسے اضطراری وقوع کو انتخاب کے لفظ سے تعبیر کرنا صریحاً غلطی ہے۔ البتہ اگر نیچر ایسا کر سکتی کہ جو کیفیت واقع ہوئی ہے اس کو روک سکتی اور اس سے مختلف صورت واقع کر سکتی تو اسکے عمل کو انتخاب کے لفظ سے تعبیر کر سکتے ہیں ورنہ اضطرار ہے۔

دوسرے اس عمل کے علاوہ جسکو یہہ لوگ غلطی سے انتخاب طبعی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں یہہ دیکھا جاتا ہے کہ اس دنیا میں انتخاب مصنوعی کا بھی عملدخل ہے (جو دراصل انتخاب کہلانیکا مستحق ہے) مثلاً بلالحاظ اس امر کے کہ کونسا پودا طبیعی طور پر باقی رہنے کے زیادہ قابل ہے مالی جن پودوں کو چاہتا ہے کاٹ ڈالتا ہے یا مختلف قسم کے درختوں پر پیوند لگا کر نئی قسمیں پیدا کر لیتا ہے جو خود بخود فطرت (نیچر) میں کبھی پیدا ہو ہی نہیں سکتی تھیں۔

اگر ارتقائی پہلو پر غور کیا جائے تو ہر گز تاریخی و طبیعی اعتبار سے

یہہ بات ثابت نہیں ہوسکتی ہے کہ جمادات سے نباتات۔ نباتات سے حیوانات اور حیوانات محض سے حیوانات ناطق بنے ہوں۔ یا مادہ محض ترقی کرتے کرتے احساس نباتی۔ احساس نباتی سے عقل حیوانی اور عقل حیوانی سے شعور انسانی بن گیا ہو۔

چونکہ اسقدر تردید کے بعد ارتقائیین کی بھی وہی حیثیت رہجاتی ہے جو طبعیین کی ہے (جنکی مفصل تردید گزر چکی ہے) لہذا اب ہم صرف اس نتیجہ پر اکتفا کرتے ہیں کہ ان کو بھی طبعیین کی طرح علاوہ مادہ اور طبیعی قوانین کے اور قسم کی موجودات اور قوانین بھی تسلیم کرنے پڑینگے۔

پس اس باب میں جسقدر بحث ہوئی اس سے ایک نتیجہ تو یہہ نکلا کہ قائلین نقص علم کی حکمت غلط ثابت ہوئی جنھوں نے انسانی علم وشعور کو محض وہم وخیال اور غیر حقیقی بتلایا تھا اور اسی کج نظری کی بنا پر قائلین خدا کے علم خدا کو بھی وہم وخیال اور غیر حقیقی سمجھا تھا۔ مگر اس تردید سے صرف منکرین کی بنائے انکار کی تردید ہوئی ہے نہ کہ خدا کی ہستی ثابت ہوگئی ہے۔

دوسرا نتیجہ یہہ نکلا کہ منکرین مادیین کی حکمت بھی غلط ثابت ہوئی جنھوں نے اس عالم کائنات کے تمام مختلف مظاہر وکیفیات کو صرف مادہ اور مادی قوانین ہی کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کی اور مادے کے

علاوہ اور کسی قسم کی موجودات کو تسلیم نہ کرنا چاہا۔ اور اسی کوتاہ نظری کی بنا پر خدا کے وجود سے بھی انکار کیا۔ مگر ان لوگوں کی حکمت کی تردید کرنے سے بھی خدا کی ہستی ثابت نہیں ہوئی بلکہ صرف بناء انکار کی تردید ہوئی ہے اور مادہ کے علاوہ اور موجودات کا امکان ثابت ہوا ہے خواہ وہ جو کچھ بھی ہوں۔

پس ان سب منکرین کی تنقید و تردید کے بعد اب ہم ان لوگوں کی حکمت پر غور کرینگے جو خدا کی ہستی کو تسلیم کرتے ہیں۔

باب دوم

قائلین خدا (استدلالیان)

فصل اوّل تمہید

مقدمۂ کتاب میں ہم یہہ بیان کرچکے ہیں کہ خدا کی ہستی کو ماننے والے لوگوں میں چار مختلف قبیل شامل ہیں (۱) جو اپنے وحی والہام کی بناپر تسلیم کرتے ہیں (۲) جو تقلیداً مانتے ہیں (۳) جو استدلال سے اسکی ہستی کو ثابت کرتے ہیں (۴) جو وجدانی طور پر اسکی ہستی کا علم و ثبوت حاصل کرتے ہیں۔

گرچہ وحی والہام کا تعلق بھی ایک گونہ فلسفہ سے ہے لیکن چونکہ یہہ ملکہ بنی نوع انسان کے معدود چند خاص افراد میں بتلایا گیا ہے اور باقی تمام بنی نوع انسان اس سے محروم ہے لہذا ہم موجودہ کتاب میں اس زمرہ کا ذکر نہیں کرینگے بلکہ اس فلسفہ خاص کو کسی جداگانہ کتاب میں بیان کرینگے اور دوسرا زمرہ تو علمی اعتبار سے فضول ہے ہی۔ لہذا اب

ہم اس کتاب میں صرف استدلالیوں اور وجدانیوں کا ذکر کرینگے کیونکہ اول تو ان دونوں زمروں کا تعلق فلسفہ مروجہ سے ہے۔ دوسرے استدلال اور وجدان کا ملکہ بنی نوع انسان کے ہر صحیح القوی فرد میں موجود ہے۔

پس موجودہ باب میں ہم استدلالی قائلین خدا کے دلائل و ثبوت کی تنقید کرتے ہیں۔ لیکن اس سے قبل تمہیداً یہہ بتلادینا ضروری سمجھتے ہیں کہ بعض لوگ بوجہ غلط فہمی یہہ خیال کرلیتے ہیں کہ ہر امر واقعی یا صحیح کیلئے عقلی دلائل قایم کئے جاسکتے ہیں اور جس امر کے لئے ایسا نہو سکے وہ قابل تسلیم نہیں ہے حالانکہ ایسا خیال کرلینا غلطی ہے۔ کیونکہ اول تو انسان باوجود ذی عقل و اشرف المخلوقات ہونیکے پھر بھی ناقص العقل ہے چنانچہ تجربہ یہہ بتلارہا ہے کہ بعض امور جنکو انسان چند صدیاں گذرے نہیں سمجھ سکتا تھا اب بخوبی اسکی سمجھ میں آتے ہیں۔ اور وہ ان کو عقلاً اور بعض کو عملاً بھی حل کرسکتا ہے اسی طرح بعض امور ایسے بھی ہیں جو اب اسکی سمجھ سے باہر ہیں لیکن ممکن ہے کچھ عرصہ گذرنے اور ترقی مزید ہونیکے بعد اسکی سمجھ و لیاقت اس درجہ کو پہنچ جائے کہ وہ انکو بھی سمجھنے لگے۔ اور یہہ بھی ممکن ہے کہ بعض امور ایسے ہونگے جن کو انسان کبھی سمجھ ہی نہ سکیگا۔

قطع نظر اس سے اگر مختلف قسم کے امور پر غور کیا جائے تو معلوم

ہوگا کہ ہر امر کو تسلیم کرنے یا اسکا علم صحیح حاصل کرنے کے لیئے دلیل عقلی کا
ہونا لازمی نہیں ہے بعض امور بدیہی ہوتے ہیں جنکو انسان بلا کسی
دلیل عقلی کے مان لیتا ہے۔ مثلاً ہمارے سامنے ایک درخت کھڑا ہے
پس جو شخص بھی اسکو دیکھے گا وہ فوراً یہہ بات تسلیم کرلے گا کہ یہہ درخت
ہے اور ایک ہے۔ اس امر کے لیئے نہ تو دلیل عقلی کی ضرورت ہی ہوگی
اور نہ اس قسم کی دلیل ایسے امور میں قایم کیجا سکتی ہے۔ بلکہ محض
مشاہدہ کی بنا پر انکو تسلیم کرلینا پڑتا ہے۔ اسی طرح تاریخی واقعات
کو بھی بلا دلائل عقلیہ دوسروں کی شہادت پر (جو مشاہدہ پر مبنی ہوتی ہے)
تسلیم کرلیا جاتا ہے۔ البتہ حتی الامکان تحقیق و تدقیق لازم ہے۔ اور دور
کیوں جاتے ہو۔ روزمرہ کے معاملات میں سینکڑوں باتیں ایسی گذرتی
ہیں جنکے لیئے دلائل عقلیہ نہ پیش کیجاتی ہیں اور نہ کی جاسکتی ہیں مثلاً
ایک شخص یہہ کہتا ہے کہ میری کمر میں درد ہے پس ہرگز وہ دلائل عقلیہ
سے یہہ ثابت نہیں کرسکتا کہ اسکی کمر میں واقعی درد ہے۔

خود علم منطق نے بھی (جسکا موضوع قواعد تعقل و استدلال ہے)
مندرجہ بالا قسم کے امور کو بلا دلیل تسلیم کرکے انکو اپنی بنیاد بنایا اور پھر
ان ہی کی بنا پر تعقل و استدلال کے قواعد منضبط کیئے۔ ان قواعد کی پابندی
و لحاظ امور نظری سے متعلق ہے چنانچہ جسقدر علوم عقلیہ ہیں ان میں

انہی قواعد کے مطابق نتائج قائم کئے جاتے ہیں۔ علوم طبیعیہ میں بھی عقلی دلائل استعمال کئے جاتے ہیں مگر یہہ یاد رکھنا چاہیئے کہ دلائل عقلیہ کی صحت و صداقت کا انحصار ہمیشہ ان مقدمات پر ہوتا ہے جو نتیجہ نکالنے کیلئے قایم کئے جاتے ہیں اگر مقدمات حقیقت واقعیہ کے مطابق ہیں تو نتیجہ بھی صحیح ہوگا مثلاً ہم یہہ دلیل بیان کریں کہ سب انسانوں کو زندہ رہنے کیلئے ہوا کی ضرورت ہوتی ہے زید انسان ہے۔ لہذا زید کو بھی زندہ رہنے کیلئے ہوا کی ضرورت ہے۔ چونکہ اس دلیل کے مقدمات حقیقتِ واقعیہ کے مطابق ہیں لہذا نتیجہ بھی درست ہے لیکن اگر کسی عقلی دلیل کو حقیقتِ واقعیہ کے اعتبار سے غلط مقدمات پر قایم کر لیا جائے تو خواہ طریقہ استدلال بالکل درست ہی کیوں نہو۔ نتیجہ بھی غلط نکلیگا۔ مثلاً ہم یہہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ سب چوپائے گھاس کھاتے ہیں۔ شیر بھی چوپایہ ہے لہذا شیر بھی گھاس کھاتا ہے۔ یہاں بھی طریقہ استدلال پہلی دلیل کی طرح قواعد منطق کے مطابق ہے یعنی عقلی دلیل میں کوئی نقص نہیں ہے مگر نتیجہ حقیقتِ واقعیہ کے خلاف یعنی غلط ہے جسکی وجہ یہہ ہی کہ جن مقدمات کی بناء پر نتیجہ نکالا گیا ہے انمیں سے پہلا مقدمہ حقیقتِ واقعیہ کے اعتبار سے غلط ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عقلی دلائل سے مختلف امور کے سمجھنے اور ان سے نتائج نکالنے میں مدد ملتی ہے۔ ہر حال میں

انکے ذریعہ صحیح و حقیقی علم ہو جانا ضروری نہیں ہے اگر ضروری ہوتا تو ممکن ہے ہم یہہ غلطی کر بیٹھتے کہ دس بیس قسم کے چوپایوں کو گھاس کھاتا دیکھکر یہہ نتیجہ نکال لیتے کہ سب چوپائے گھاس کھایا کرتے ہیں۔ اور ایسا قیاس کر لینا صریحاً حقیقتِ واقعیہ کے خلاف ہے جیساکہ مشاہدہ اور شہادت سے ثابت ہے۔

پس اگر کوئی شخص کسی ایسے امر کے ثبوت میں دلائل پیش کرنا چاہتا ہے جو نظری نہیں ہے بلکہ وجودی ہے تو لازم آتا ہے کہ اسکو دلائل پیش کرنے سے قبل اس شئے کی ہستی کا علم علاوہ تعقل کے کسی اور طریق پر ہو چکا ہے اگر نہ ہوا ہوتا تو وہ دلائل ڈھونڈنے کی کوشش ہی کس لئے کرتا اور اگر بغیر کسی علم ماقبل کے استدلال کر رہا ہے تو یہہ ضروری نہیں ہے کہ جس شئے کا ہونا وہ اپنے عقلی دلائل سے ثابت کرے وہ درحقیقت بھی موجود ہو۔

پس اسقدر ضروری تمہید کے بعد اب ہم ان عقلی دلائل پر غور کرتے ہیں جو استدلالیوں نے خدا کی ہستی کے ثبوت میں پیش کئے ہیں چونکہ یہہ دلائل مختلف طرح کے ہیں لہذا ہم ان کو چار مشہور عنوانوں کے تحت میں بیان کر کے انکی تنقید کرتے ہیں۔

فصل دوم

دلیل از علم خلقت الاشیاء

بعض حکما اس عالم کائنات کے مظاہر وکیفیات اور خصوصاً عالم اسباب پر نظر کر کے خدا کی ہستی کی دلیل پیش کیا کرتے ہیں جو مختصراً اسطرح بیان کیجاتی ہی کہ عالم کائنات میں جسقدر موجودات اور مظاہر وکیفیات مشہود ہوتی ہیں وہ سب حادث ہوتی ہیں یعنی ہر شئے وکیفیت کے موجود واقع ہونیکی کوئی نہ کوئی علت ہوا کرتی ہے بغیر کسی سبب کے کوئی شئے واقع نہیں ہوتی ہی مثلاً پانی کے بخارات بنکر اڑجانیکا سبب حرارت ہے اور پھر جم کر بادل بن جانیکا سبب سردی ہے اور بارش کے نیچے گرنے کا سبب کشش زمین ہے وغیرہ غرضیکہ یہی سلسلہ علت ومعلول دنیا کے تمام مظاہر وکیفیات میں ہمیشہ سے جاری ہے پس اس سلسلۂ اسباب پر غور کرنے سے یہہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ضرور شروع میں کوئی علت ایسی تھی کہ جسکی کوئی علت نہ تھی کیونکہ سلسلۂ غیر متناہی ہونا محال ہے۔ یہہ سب سے پہلی علت العلل ہی خدا ہے۔ اس دلیل پر غور کرنے سے معلوم ہو جائیگا کہ اس سے اس خدا کی

ہستی ثابت نہیں ہوتی ہے جسکے لئے اور جسکی حقیقت کو مدنظر رکھکر یہہ دلیل پیش
کیجارہی ہے بلکہ خود دلیل بھی ناقص ہے کیونکہ مندرجہ ذیل اعتراضات پیدا
ہو سکتے ہیں۔

(۱) اس امر کی کوئی وجہ بیان نہیں کی گئی ہے کہ یہہ علت العلل بغیر کسی
علت ماقبل کے کیسے پیدا ہو گئی تھی۔ صرف یہہ کہدینا کافی نہیں ہے کہ
سلسلہ غیر متناہی ہونا محال ہے۔

(۲) اور نہ اس دلیل سے پوری طرح یہہ معلوم ہو سکتا ہے سلسلہ علت
و معلول میں کہاں جاکر علت العلل آجائیگی۔ کیونکہ جب سلسلہ علل کو متناہی
مانا ہے تو پھر علت اول کی کچھہ تخصیص و تعین بھی کردینی چاہئے تھی۔

(۳) اور کیا ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ یہہ علت و معلول کا سلسلہ ایک
چکر کی صورت میں ہو (یعنی کیفیت الف کا معلول ب اور ب کا پ اور
پ کا ت .... ی کا الف اور الف کا ب) پھر تو کوئی علت ایسی
نہ ہوگی جسکو سب سے پہلی یا علت العلل کہا جائے۔

(۴) اور یہہ کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ علت العلل جسکو نہ اکہا گیا ہی
اب بھی موجود ہے یا صرف اسی وقت موجود تھی جبکہ اسکا وقوع ہوا اسلئے
کہ جن علل کی بنا پر ثابت کرنے والوں نے نتیجہ نکالا ہے انکے لئے یہہ ضروری

نہیں ہے کہ ہمیشہ قائم ہی رہیں۔

(۵) جن علل کی بنا پر دلیل قائم کی گئی ہے وہ سب باعتبار مکان و زمان محدود ہوتی ہیں پس اگر اس سلسلۂ علت و معلول ہی کی پہلی کڑی کو خدا کہا ہے تو وہ بھی ایک محدود شئے ہوگا لہذا اس دلیل سے ایک محدود علت یا شئے ثابت ہو تو ہو۔ مطلق ولا محدود ذات ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ قائلین خدا (جیسا کہ مقدمۃ الکتاب میں بیان کیا گیا ہے) اسکو مطلق ولا محدود مانتے ہیں لہذا یہہ اسکی ہستی کا ثبوت نہ ہوا۔

(۶) اور نہ اس امر کی کوئی وجہ بیان کیگئی ہے کہ اس علت العلل کو خدا ہی کیوں کہا گیا ہے۔ کیا علت یا علت العلل ہونا صرف خدا ہی کی تعریف میں شامل ہے ممکن ہے یہہ کوئی اور شئے ہو اور خدا اس سے مختلف و غیر ہو۔

(۷) اور کیا خدائے تعالے ایک ایسی ذات نہیں ہو سکتی ہے جو اس سلسلۂ علل سے بھی کہیں قدیم ہو؟

پس اس تنقیح سے معلوم ہوا کہ یہہ دلیل خدائے تعالے کی ہستی کے ثابت کرنے سے قاصر ہے۔ نیز قواعد منطق کے اعتبار سے بھی سقیم ہے۔

بعض شاعرانہ خیالات کے لوگ اس دلیل کو اسطرح بیان کیا کرتے ہیں کہ دنیا کے معاملات اور مظاہر و کیفیات یہہ تبلا رہی ہیں کہ یہہ عالم

بالکل بے ثبات ہے خود قایم ہونے کی اس میں قابلیت نہیں ہے لہذا ضرور کوئی ایسی قوت موجود ہے جس نے اسکو قایم کر رکھا ہے وہی خدا ہے۔

مگر یہہ دلیل کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ جن کیفیات کو یہہ لوگ بے ثباتی سمجھے ہوئے ہیں۔ مخالفین ان کو مادہ کا ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل ہونا بیان کرتے ہیں۔ غرضیکہ یہہ دلیل (از علم خلقت الاشیاء) خدائے تعالی کی ہستی کو ثابت کرنے کے لیئے ہر صورت سے ناکافی و ناقص ہے۔

فصل سوم

دلیل از علم ما بعد الطبیعیات

بعض حکماے مابعد الطبیعیین خدا کی ہستی کا ثبوت پیش کرنے کیلئے یہہ دلیل بیان کیا کرتے ہیں کہ دنیا میں "خدا" کا ذکر و چرچا ہونا اس بات کو ثابت کر رہا ہے کہ وہ ضرور موجود ہے اور بعض یوں بیان کرتے ہیں کہ اگر خدا موجود نہ ہوتا تو پھر انسان کو ہرگز اس ذات مطلق ولامحدود کا خیال کبھی پیدا ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ اس خیال کے پیدا ہونے کا سبب اس ذات مطلق ولامحدود کا موجود ہونا ہے۔

اگر اس دلیل پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہہ دونو صورتیں ناقص

ہیں پہلی صورت میں جسطرح خدا کا وجود ثابت کیا ہے اسی طرح عنقا
اور ہما یا بعض اور توہمانہ اشیا کا وجود بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔
کیونکہ ان کا ذکر بھی ایک عرصہ سے دنیا میں ہوتا چلا آرہا ہے۔ اور دوسری
صورت بھی ناقص ہے کیونکہ اسکی رو سے ہر خیال کے برطبق اس کا
وجود بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر کسی شخص کو یہہ خیال گذرے کہ کسی
ملک میں ایک پہاڑ ہے جو نیچے سے اوپر تک سونے ہی سونے کا
ہے اس پر جواہرات کے درخت کھڑے ہیں اور دودھ کی نہریں
بہ رہی ہیں تو اس دلیل کے مطابق اسکا بھی فی الواقع موجود ہونا
ثابت ہو جائیگا۔ غرضیکہ اس دلیل میں بڑا نقص یہہ ہے کہ ایک ایسی
شئے کا (کہ جسکا وجود صرف ذہنی ہے) فی الواقع موجود ہونا بھی تسلیم
کرلیا جاتا ہے۔ حالانکہ محض خیالات کے واقع یا رائج ہونے سے یہہ
ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ ان کے برطبق حقایق بھی موجود ہیں۔
اگرچہ بعض دفعہ ایسا ہو جاتا ہے کہ کسی شخص کے ذہن میں اس کے گذشتہ
مشاہدے و تجربے کی مدد سے اتفاقاً کسی نامعلوم شئے کا خیال گذرتا ہے
جسکے برطبق حقیقت خارجی بھی موجود ہوتی ہے مگر یہہ ضروری نہیں ہے
کہ ہر مثال میں ایسا ہی ہوا کرے اور اس کو بطور ایک دلیل مسلمہ کے
اختیار کیا جا سکے۔

بعض حکماے مابعد الطبیعین اپنی دلیل اس طرح پیش کیا کرتے ہیں۔ کہ ایک مکمل شئے یا ذات کے لئے ہستی بھی کمال کا ایک ضروری جزو ہے کیونکہ اگر اور سب صفات موجود ہوں اور ہستی نہ ہو تو وہ خیالی شئے ہرگز مکمل کہلانے کی مستحق نہیں۔ پس چونکہ خدا ایک مکمل ذات ہے لہذا وہ موجود بھی ہے۔

اس دلیل کا نقص ظاہر ہے کیونکہ اول تو خدا کا ہونا اور پھر اس کا مکمل ہونا پہلے ہی سے مان لیا گیا ہے اور پھر اس مکملیت کی بنا پر اس کی ہستی کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو خلاف قاعدہ ہے۔

فصل چہارم

دلیل از علم الغایات

اس دلیل نے کئی صورتیں اختیار کیں اول صورت جو سب سے زیادہ مشہور ہے وہ دلیل از صنعت ہے جسکو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ دنیا میں جیساکہ سب جانتے ہیں کوئی صنعت بغیر صانع کے نہیں ہوا کرتی ہے یعنی جسقدر مختلف قسم کی مصنوعات دنیا میں نظر آتی ہیں انمیں سے ہر ایک کا بنانے والا ضرور کوئی نہ کوئی ہوتا ہے اس کارخانہ عالم

بیں بھی لاتعداد قدرتی صنعتیں ایسی نظر آتی ہیں جن کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑی دانائی و حکمت کے ساتھ بنائی گئی ہیں بلکہ تمام کارخانہ عالم ایک عجیب و غریب صنعت معلوم ہوتا ہے پس ضرور اس کا بنانیوالا بھی کوئی ہے وہی خدا ہے۔

دوسری صورت جو اس دلیل نے اختیار کی وہ دلیل از قوانین ہے۔ جس کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ نظام عالم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شئے اپنی اپنی جگہ پر موزوں ہے اور ہر منظر اپنے مناسب وقت پر موافق اسباب سے وقوع میں آتا ہے۔ نیز ان تمام قوانین میں جن پر اس تمام عالم کا انحصار ہے ایک قسم کا اتحاد و موزونیت پائی جاتی ہے لہذا ضرور کوئی ایسا ناظم موجود ہے جس نے یہہ تمام نظام قایم کیا ہے۔ وہی خدا ہے۔

تیسری صورت جو زیادہ مشہور نہیں ہے وہ دلیل از فطرت حیوانی ہے جو یوں بیان کیجاتی ہے کہ بہت سے غیر ذی عقول حیوانوں سے ایسے کام صادر ہوتے ہیں جنکے لئے بڑی دانائی و عقل کی ضرورت ہے مثلاً شہد کی مکھیاں اپنا چھتہ ہمیشہ ہندسی اشکال میں بنایا کرتی ہیں یعنی ان کے چھتہ کا ہر خانہ ایک باقاعدہ مسدس کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سے چھوٹے چھوٹے جانوروں اور

پرندوں کے کاموں میں ایسی پیچیدگیاں اور حکمتیں نظر آتی ہیں کہ جنکو دیکھ کر عقل انسانی بھی دنگ ہے پس ضرور کوئی حکیم مطلق موجود ہے جس نے ان حیوانات کو یہہ تمام حکمتیں سکھلائی ہیں۔ وہی خدا ہے۔

اگر ان مندرجہ بالا دلائل کی تنقید کیجائے تو معلوم ہوگا کہ یہہ بھی نقائص سے خالی نہیں ہیں کیونکہ مندرجہ ذیل اعتراضات واقع ہو سکتے ہیں۔

(۱) بیشک دنیا میں کوئی صنعت بغیر صانع کے نہیں ہوتی ہے۔ لیکن یہہ دنیاوی صانع سب محدود و حادث ہوتے ہیں پس ایسی مثالوں کی بنا پر نتیجہ قایم کرنے سے جو خدا ثابت ہوگا وہ بھی محدود و حادث ہوگا جو صریحاً اس خدائے پاک کی شان کے خلاف ہے۔ جس کے ثابت کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

(۲) دنیاوی صناع اپنی صنعت کے لئے مادہ اور مصالحہ کے محتاج ہوتے ہیں لہذا ایسے مقدمات کی بنا پر جو نتیجہ قایم کیا جائے گا یا جو خدا ثابت کیا جایگا وہ بھی اپنی صنعت کے لئے اسی طرح محتاج ٹھریگا لہذا جب تک یہہ ثابت نہ کیا جائے کہ وہ اس قسم کے نقائص سے پاک ہے وہ اس معنی میں خدا نہ ہوگا جیساکہ قائلین مانتے ہیں یا وہ وہ خدا نہوگا جس کو کہ قائلین تسلیم کرتے ہیں۔

(۳) یہہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ محض تشبیہاً اس دلیل کے ذریعہ ایک نفس واقعی کیونکر نتیجہ میں حاصل کر لیا گیا ہے۔ یہہ تو ضروری نہیں ہے کہ تشبیہ کا نتیجہ واقعی ہوتا ہو پس اس دلیل سے صانع عالم کا غالباً ہونا ثابت ہو تو ہو لیکن ضروری ولابدی ہونا ہرگز ثابت نہیں ہوسکتا ہے اور مخالف یہہ دلیل بھی کر سکتا ہے کہ شاید یہہ عالم قدیم ہو۔

(۴) اور نہ اس دلیل نے یہہ بتلایا کہ وہ صانع عالم اب بھی موجود ہے یا نہیں؟

(۵) جسطرح بعض اشیا کائنات کو دیکھکر صنعت وصانع کا خیال پیدا ہوتا ہے اسی طرح بعض امور ایسے بھی ہیں جنکو دیکھکر بے ترتیبی وغیر موزونیت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اسکی بہت سی مثالیں مادی اشیا اور بعض نظام حیوانات میں موجود ہیں۔ اور بعض مظاہر وکیفیات مثلاً زلزلہ وغیرہ ایسے وقوع میں آتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عالم میں بعض غیر مناسب قوتوں کا بھی عملدخل ہے لہذا اس بنا پر مخالف نتیجہ بھی قایم کیا جا سکتا ہے۔

(۶) اور عقل حیوانی کے کاموں کو پیش کر کے بھی یہہ ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے کہ انکو عقل وحکمت سکھلانے والی کوئی ذات ضرور ہی موجود ہے کیونکہ ممکن ہے کہ ضرورت اور تجربہ نے یہہ باتیں خود بخود

انکو سکھلادی ہوں اور پھر رفتہ رفتہ ان انواع کی فطرت میں یہہ امور شامل ہو گئے ہوں۔ جیسے کہ انسان ضرورت اور تجربہ سے بہت سی حکمتیں خودبخود سیکھ لیتا ہے۔

اور اگر شہد کی مکھی اور چند اور جانوروں کی حیرت انگیز کاریگریوں سے یہہ ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی ذات انکو حکمت سکھلانے والی ضرور موجود ہے۔ تو بعض بیوقوف جانوروں کے کاموں سے اسی طرح یہہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انکو بیوقوفی سکھلائی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جسقدر صورتیں اس عقلی دلیل نے اختیار کیں وہ سب ناقص ہیں۔ اور اس خدا کی ہستی کو ثابت کرنے سے قاصر ہیں جسکو قائلین تسلیم کرتے ہیں۔

فصل پنجم

دلیل از علم الاخلاق

اس دلیل نے بھی مختلف صورتیں اختیار کیں۔ اول صورت جو کچھ زیادہ مشہور نہیں ہے یہہ ہے کہ انسان کے اخلاقی حالات و معاملات کے مشاہدے سے یہہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسکی اخلاقی حالت کامل نہیں ہے اور نہ اس کے اخلاقی کمال کا کوئی خاص معیار ہے کیونکہ دنیا میں ایک سے ایک زیادہ

اچھے اخلاق والا شخص نظر آتا ہے لیکن پھر بھی اسکے اخلاق کو مکمل نہیں کہا جاسکتا ہے لہذا ایک ایسی ذات کا ہونا ضروری ہے جو اخلاقی لحاظ سے کامل المکمل یا خیر اعظم ہو۔ پس وہ خدا ہے۔

اگر "اخلاقی اعتبار سے کامل شخصیت" ہی کو خدا کہا ہے تو دلیل کا نقص وسقم صریحاً ثابت ہے کیونکہ اول تو یہہ ضروری نہیں ہے کہ اس قسم کا معیار موجود ہی ہو اور اگر انسانی اخلاق کے کمال کا کوئی ایسا معیار موجود ہو بھی تو یہہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خدا ہی ہوگا۔ کیا کوئی انسان کامل اس قسم کا معیار نہیں ہوسکتا ہے۔ یا خدا اور انسان کے علاوہ کسی اور قسم کی مخلوق اس قسم کا معیار نہیں ہوسکتی ہے۔ اور اگر وہ خدا ہی ہے تو وہ وہ خدا نہیں ہے جسکے ثابت کرنے کی کوشش کیجارہی ہے۔ کیونکہ قائلین خدا یہہ مانتے ہیں کہ وہ ذات پاک ہر قسم کی اضافت ونسبت سے پاک ومنزہ ہے اور اسکے افعال نیک وبد کی تمیز کی قید سے برتر اور وراء الورا ہیں۔

دوسری صورت میں جو عام طور پر مشہور ہے اخلاقی دلیل کو اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ دنیا میں بعض گنہگار۔ فاسق۔ فاجر اور سفاک لوگ تمام عمر عیش کیساتھ زندگی بسر کرکے گذر جاتے ہیں۔ اور بعض بیچارے عمر بھر لوگوں کے ظلم وستم اور دیگر عوارض وحوادث کی وجہ سے

تکلیف اٹھانے اٹھانے جان دیدیتے ہیں اور کوئی ان کی زندگی میں انکا فریادرس نہیں ہوتا ہے پس ضرور کوئی ایسی ذات منصف موجود ہے جو کسی وقت میں تمام لوگوں کو ان کی نیکی و بدی کے مطابق لذت والم یا جزاو سزا دیگی۔ وہی خدا ہے۔

یہہ دلیل بھی نقص سے خالی نہیں ہے کیونکہ اول تو اسکے مطابق خدا صرف سزا و جزا دینے والا ٹھیرتا ہے دوسرے اس سے یہہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا ہے کہ ایسی ذات ضرور ہی موجود ہے۔ ممکن ہے نہ ہو۔ یا اگر کوئی ایسا منصف ہو بھی تو یہہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خدا ہی ہو۔ ممکن ہے کوئی اور ذات ہو۔ اور اسکا کیا ثبوت کہ نیکی کے بدلے مسرت اور بدی کے بدلے تکلیف ضرور ہی پہنچے۔ اور وہ منصف پھر کسی وقت میں فیصلہ کیوں کرے گا۔ کیا اب موجود نہیں ہے کہ فوراً ہی سزا و جزا دیدیا کرے۔

اور کیا خدا کو محض منصف بتلانے سے یہہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ کسی قانون کی (خواہ وہ اسیکا بنایا ہوا ہو یا غیر کا) پابندی کرے اور اس کی مطابقت میں فیصلہ کرے۔ اگر ایسا ہے تو پابند ٹھیرتا ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو اس کو ٹھیک معنی میں منصف نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بہرحال اس دلیل سے اس خدا کی ہستی ثابت نہیں ہوتی ہے

جسکے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس تمام بحث سے ہمارا مقصد یہہ نہیں تھا کہ ہم خدا کا نہ ہونا ثابت کریں۔ بلکہ خدا کی ہستی کے ثبوت میں جو دلائل پیش کئے گئے ہیں صرف اُنکی تنقید کرنا اور حقیقت کا معلوم کرنا مقصود تھا لیکن اس تمام تنقیح و تنقید سے معلوم ہوا کہ دلائل مذکورۂ بالا میں سے ایک بھی اس خدا کی ہستی کو ثابت نہ کر سکا جس کا ہونا قائلین تسلیم کرتے ہیں۔

اور جسطرح ہمارا مقصد یہہ نہیں تھا کہ ہم خدا کا نہ ہونا ثابت کریں۔ اسیطرح ہمارا مقصد یہہ بھی نہیں تھا کہ ہم خدا کا علت العلل یا صانع عالم یا کامل المکمل یا خیر اعظم یا سزا و جزا دینے والا مالک نہ ہونا ثابت کریں بلکہ یہہ دیکھنا مقصود تھا کہ دلائل مذکورہ بالا کے ذریعہ ان صفات والی ذات کی ہستی ثابت ہوتی بھی ہے یا نہیں۔ پس جب اس ذات کی ہستی ہی ثابت نہیں ہوسکتی تو پھر صفات کے کیا معنی۔ اگر انکو ثابت کرکے دکھلانے کی کوشش کی جائیگی تو وہ محض خیالی و غیر حقیقی ہونگی۔

اب رہا یہہ سوال کہ خدا کے ہونے کے ثبوت یا نہ ہونے کے ثبوت میں (علاوہ ان دلائل کے جو ان دو بابوں میں بیان کیے گئے ہیں) کوئی اور استدلال بھی پیش کیا جا سکتا ہے؟ ان دونو باتوں کا نفی میں جواب دینے سے قبل ہم یہہ بیان کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس طرح

عقلی دلائل کے ذریعہ ہر حال میں صحیح وحقیقی علم ہو جانا ضروری نہیں ہے اسیطرح انکے ذریعہ کسی شئے کی ہستی کا علم ہو جانا بھی ضروری نہیں ہے۔ بلکہ بغیر مشاہدہ یا شہادت صحیحہ کے محض عقلی دلائل کے ذریعہ بداءً کسی شئے کی ہستی کا علم تو ہو ہی نہیں سکتا اگر ہو سکتا تو آج سے سینکڑوں برس قبل عاقل لوگوں کو اور خصوصاً ان لوگوں کو جو طبقات الارض کی متعلق تعقل و تفکر کو بہت کچھ کام میں لائے ایلومینیم کے وجود کا علم ہو جانا چاہئے تھا کیونکہ یہہ دھات ہمیشہ سے اس مٹی میں موجود چلی آرہی ہے جس پر روزانہ ہماری نظر پڑتی ہے مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ انیسویں صدی میں جب یہہ دہات بالفعل ایک ڈاکٹر کے مشاہدے میں آئی تو اس وقت اس کے وجود کا علم ہوا۔ آج سے سو سال قبل کوئی عاقل بھی اس کے وجود سے واقف نہ تھا اور غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ جسقدر اشیا دنیا میں موجود ہیں ان سب کے وجودوں کا علم بھی لوگوں کو بداءً مشاہدہ اور بعد ازاں مشاہدہ و شہادت صحیحہ کے ذریعہ ہوا نہ کہ عقلی دلائل کے ذریعہ۔ پس خدا کی ہستی کا علم بھی عقلی دلائل کے ذریعہ ہرگز نہیں ہو سکتا بلکہ یہہ بھی (اگر ہو سکتا ہے تو) بداءً مشاہدہ کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اب رہا یہہ سوال کہ مشاہدہ سے کیا ثابت ہوا۔ آیا وہ خدا جسکے متعلق بحث کیجارہی ہے موجود ہے یا نہیں؟ پس اسکو ہم آیندہ باب میں تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

باب سوم

قائلین خدا (وجدانیان)

باب اول میں منکرین کی تردید کیساتھ ہم یہہ بھی ثابت کر آئے ہیں کہ علاوہ اشیاے مادی کے دنیا میں اور قسم کے وجودوں کا بھی امکان ہے۔ اور باب دوم میں قائلین کے دلائل عقلیہ کی تردید کیساتھ یہہ ثابت کیا ہے کہ کسی شئے کی ہستی کا علم بذاتہٖ تعقل واستدلال سے کبھی نہیں ہو سکتا ہی بلکہ صرف مشاہدہ سے ہو سکتا ہے یا بعض کو شہادت صحیحہ کے ذریعہ ہوتا ہے مگر وہ شہادت بھی فی البدائت مشاہدہ ہی پر مبنی ہوتی ہے۔ پس اب ہم موجودہ باب میں انسانی مشاہدہ اور حقایق مشہود کا ذکر کرتے ہوئے اس امر پر بھی غور کرینگے کہ خدا کے ہونے یا نہونے کے متعلق مشاہدے سے کیا حاصل ہوتا ہے۔

انسانی علم وشعور کے مختلف حالات ومدارج پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شعور دو قسم کا ہوتا ہے ایک بدیہی اور دوسرا نظری۔ بدیہی بالعموم مشاہدہ پر مبنی ہوتا ہے اور نظری تعقل وتفکر پر۔ مگر چونکہ ہستیوں کا علم وشعور ہونا مشاہدہ سے متعلق ہے نہ کہ تعقل وتفکر سے

لہذا ہم شعور نظری کو چھوڑ کر صرف بدیہی کو بیان کرتے ہیں۔ علم بدیہی انسان کے مختلف طرح کے مشاہدہ کے اعتبار سے مختلف طرح کا ہوتا ہے اور مشاہدہ انسان کو دو طرح کا ہوتا ہے۔ اول مشاہدہ حسیہ یعنی حواس خمسہ کے ذریعہ ذہن انسانی کو اشیا کا مشاہدہ و شعور ہوتا ہے حس باصرہ کے ذریعہ دیکھتا ہے۔ سامعہ کے ذریعہ سنتا ہے۔ ذائقہ کے ذریعہ چکھتا ہے۔ شامہ کے ذریعہ سونگھتا ہے اور لامسہ کے ذریعہ چھوتا ہے۔ اس مشاہدہ کو باعتبار شعور۔ ادراک کہتے ہیں۔

بعض حقایق اور وجودوں کا علم انسان کو ایک اور طرح کے مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔ جسکا تعلق ذہن سے نہیں ہوتا ہے بلکہ قلب انسانی سے ہوتا ہے اور قلب سے مراد وہ صنوبری مضغۂ گوشت نہیں ہے جو انسان کے بائیں پہلو میں الٹا لٹک رہا ہے۔ بلکہ اس سے مراد اسکی حقیقت جامعہ ہے۔ اس جامعیت میں تین جز شامل ہیں اول روح حیوانی جو انسان کے تمام جسم میں جاری و ساری ہے۔ اس کا وجود اطبا نے ثابت کیا ہے دوم نفس ناطقہ جس پر انسان کے شعور نفسی کا انحصار ہے اس کو نفسیین نے ثابت کیا ہے۔ سوم نفس ملکوتی یا روح علوی جسکو قلبیین نے ثابت کیا ہے۔ نیز آج کل ان لوگوں کے عملی تجربات بھی ثابت کر رہے ہیں جو ارواح کے ذریعہ مغیبات اور امور مستقبلہ کا صحیح صحیح علم حاصل کر لیتے ہیں

ورنہ محض نفس ناطقہ یا ذہن انسانی کو اس قسم کا علم ہرگز نہیں ہوسکتا تھا۔
ان تینوں نفوس یا ارواح کی جامعیت ایک نیا نفس بناتی ہے جسکی خاصیت و
قابلیت تینوں کی جداگانہ خاصیتوں اور قابلیتوں سے مختلف ہے یہہ حقیقت
جامعہ ذہن کی طرح مشاہدہ کرتی ہے اس مشاہدہ کو باعتبار شعور وجدان
کہتے ہیں۔ جسطرح ذہن حواس خمسہ (یعنی باصرہ۔ سامعہ۔ ذائقہ۔ شامہ
اور لامسہ) کے ذریعہ ادراک کرتا ہے۔ اسی طرح یہہ حقیقت جامعہ بھی
پانچ لطیفوں (یعنی قلب۔ روح۔ سر۔ خفی اور اخفی) کے ذریعہ مشاہدہ
کرتی ہے البتہ حواس خمسہ میں سے ہر ایک کا مشاہدہ و شعور مخصوص ہی
لطائف کیساتھ یہہ بات نہیں ہے بلکہ ہر لطیفہ کم و بیش جامع ہے۔
اور چونکہ لطیفہ قلب سب سے زیادہ جامع ہے لہذا اسی کی نسبت سے
حقیقت جامعہ کو بھی قلب کہنے لگے ہیں (چونکہ قلبیات، نفسیات کی
طرح ایک علیحدہ مستقل موضوع ہے لہذا ہم موجودہ کتاب میں لطائف
کی کنہہ و ماہیت پر کوئی مفصل بحث نہیں کرینگے)

جس طرح ادراک بالفعل ہونے سے انسان میں قوت ادراک اور
ذہن کا ہونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح وجدان بالفعل ہونے سے انسان
میں قوت وجدانی اور حقیقت جامعہ کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اگر کوئی
شخص اسکو تسلیم کرنے سے انکار کرے تو اسکی مثال اس جاہل شخص

کی سی ہوگی جس سے کوئی شخص یہہ کہے کہ تمہارے اندر ایک قوت ایسی بھی موجود ہے یا تم اپنے اندر ایک ایسا وصف حاصل کر سکتے ہو کہ جسکے ذریعہ اگر تم چاہو تو ایک اشارے میں ایک بھاری میز کو ہوا میں معلق کر سکتے ہو مگر وہ جاہل شخص اسی بات پر تلا رہے کہ ایسی قوت یا وصف کا ہونا تو ممکن ہی نہیں ہے حالانکہ فی زمانا یہہ امر متحقق و ثابت ہے ۔ اسی طرح قلب یا حقیقت جامعہ اور شعور وجدانی کا ہونا بھی ثابت ہے۔

یہہ شعور وجدانی بلحاظ اپنی نوعیت کے دیگر انواع شعور سے اعلیٰ ہے کیونکہ حواس و ذہن کے ذریعہ صرف محسوسات اور معقولات کا علم ہو سکتا ہے مگر حقیقت جامعہ یا قلب کے ذریعہ ان وسیع و عمیق حقایق کا علم حاصل ہوتا ہے جو محسوسات اور معقولات سے وراء الوراء ہیں۔ نہ احساس و ادراک ہی ان کو پا سکتا ہے اور نہ وہم و تفکر ہی ان تک پہنچ سکتا ہے۔ یہہ قوت وجدانی مثل قوائے ذہنی کے کم و بیش ہر انسان میں موجود ہوتی ہے حتیٰ کہ جن کے حواس یا قوائے تعقل و تفکر ناقص ہوں ان میں بھی پائی جاتی ہے البتہ اتنا ضرور ہے کہ جسطرح بعض لوگوں کا ذہن طبعاً و فطرۃً تیز ہوتا ہے اسی طرح بعض لوگوں میں یہہ قوت بھی فطرۃً بہت تیز ہوتی ہے۔ اور جسطرح بعض لوگ مثلاً علما و حکما اور بالخصوص مسمرزم داں ریاضت ذہنی کے ذریعہ اپنے قوائے ذہنی میں بقدر ریاضت ترقی حاصل کر لیتے ہیں

اسی طرح بعض لوگ (حکمائے وجدانیین۔ صوفیہ اور ویدانتی) ریاضت قلبی کے ذریعہ اپنی قوت وجدان میں علیٰ حسب ریاضت ترقی حاصل کر لیتے ہیں۔

جسطرح حکمائے نفسیین نے ذہنی کیفیات و حالات پر غور و خوض کر کے علم النفس یا نفسیات کو ترتیب دیا ہے اسی طرح حکمائے قلبیین نے بھی قلبی حالات و کیفیات کے مشاہدہ و تجربہ کی بناء پر قلبیات کو ترتیب دیا ہے۔ چنانچہ ان سب لوگوں کے نزدیک یہہ امر متفق علیہ ہے کہ شعور وجدانی کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت میں تو مشاہدہ و شعور بحالتِ صحو و تمکین و استقامت ہوتا ہے۔ اس صورت کو وجدان کشفی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں غلبۂ حال کیساتھہ ہوتا ہے۔ یعنی سکر۔ محو اور استغراق کی حالت میں مشاہدہ و شعور ہوتا ہے اس صورت کو وجدان حالی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ (ان دونو صورتوں میں فرق نوعیت کا نہیں ہے بلکہ صرف درجہ کا ہے) اور جسطرح نفسیین نے ذہن کی مختلف حالات و کیفیات کے مشاہدہ و تجربہ سے یہہ معلوم کیا ہے کہ تمام ذہنی حالات و کیفیات تین عناصر نفسی یعنی احساس۔ وقوف اور ارادہ پر مشتمل ہوتے ہیں اسیطرح قلبیین نے بھی اپنے مشاہدہ و تجربہ سے یہہ معلوم کیا ہے کہ

تمام وجدانی حالات وکیفیات بھی تین عناصر قلبی پر مشتمل ہو تے
ہیں۔ اور چونکہ وجدان کشفی اور وجدان حالی کے مدارج میں فرق
ہے لہذا انکے عناصر قلبی میں بھی درجہ کے اعتبار سے فرق ہے چنانچہ
وجدان کشفی تین عناصر قلبی یعنی اعتقاد۔ انکشاف اور ایقان پر مشتمل
ہے اور وجدان حالی کے عناصر قلبی۔ جذب۔ عرفان اور اطمینان
ہیں وجدان کشفی کے ذریعہ امور فوق الطبیعیہ کا انکشاف اور حقائق
فوق الطبیعیہ کی ہستیوں کا مشاہدہ وشعور حاصل ہوتا ہے۔ اور وجدان
حالی کے ذریعہ مزید برآں ان کی چگونگی کا بھی مشاہدہ وشعور ہوتا ہے
چونکہ انسان میں شعور کرنے والی ذات یا شخصیت ایک ہی ہے اور
مشاہدہ نفسی ومشاہدہ قلبی مختلف النوع ہیں لہذا ایک وقت میں اس کو
یا تو مشاہدۂ نفسی ہی ہوسکتا ہے یا مشاہدۂ قلبی جب نفسی ہوتا
ہے تو قلبی نہیں ہوتا ہے اور جب قلبی ہوتا ہے تو نفسی نہیں ہوتا
ہے یعنی مشاہدہ قلبی کے وقت اسکے قوائے ذہنی معطل ہوکر ہر طرح
کے احساسات۔ ادراکات۔ اور تخیلات۔ تفکرات۔ توہمات وغیرہ
بند ہوجاتے ہیں۔ اور وہ خالی الذہن ہوتا ہے۔ یہہ صورت ارادہ
وتکلف سے بھی پیدا کی جاسکتی ہے اور بلا ارادہ وتکلف بھی پیدا
ہوجاتی ہے۔ بہر حال ایسی صورت میں شعور وجدانی جاری ہوتا ہے

جسطرح ذہن کو حواس کے ذریعہ اشیائے محسوسہ کا ادراک اور انکی ہستی کا یقین ہوتا ہے اسیطرح قلب یا حقیقتِ جامعہ کو لطائف کے ذریعہ وارداتِ قلبی کا انکشاف اور انکی ہستی کا یقین حاصل ہوتا ہے اور جسطرح مکرر اور متفق علیہ مشاہدہ سے ادراک کی صحت ثابت ہوتی ہے اسی طرح قلبی مشاہدہ وانکشاف کی بھی ہوتی ہے۔ وجدانی حالت گذرنے کے بعد یہہ قلبی مشاہدہ وانکشاف شعور ذہنی میں بھی تحویل ہوجاتا ہے لیکن یہہ شعور ذہنی حقیقتِ مشہود کا اصلی مشاہدہ وشعور نہ ہوگا۔ بلکہ اصلی مشاہدہ وشعور کی صرف معنوی یا فکری صورت ہوگی۔

الغرض جسطرح انسان پر اور بہت سے فوق الطبیعیہ حقائق اور ہستیوں کا انکشاف ومشاہدہ وجدانی طور پر ہوا ہے اسی طرح جب کبھی اس پر ایسی حالت طاری ہوجاتی ہے کہ باوجود صحت ہوش وحواس وہ نہ صرف خالی الذہن ہوجاتا ہے یعنی جملہ احساسات وادراکات اور ہر قسم کے آفاقی وانفسی تفکرات وتوہمات سے منزہ ہوجاتا ہے بلکہ اس کا قلب بھی مشاہدہ جزئیات سے پاک ہوجاتا ہے تو ایسی اعلیٰ حالت میں جسکو غیبت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اسکے قلب کو ایک حقیقتِ مطلق ولا محدود۔ مقدس وبیچون صاحبِ قدرت وشعور کا مشاہدہ ہوتا ہے یعنی اس ذات بیچون کی ہستی کا انکشاف

والیقان اور اسکی تقدیس و برتری کا اعتقاد حاصل ہوتا ہے یہہ شہود
پاک ہی وہ خدا ہے جسکے متعلق منکرین اور قائلین میں بحث مباحثہ
ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ اس ذات کا مشاہدہ بہت سے حکما و عرفا کو ہوا ہے
اور ہوتا رہتا ہے لہذا خدا موجود ہے نیز چونکہ اس طریق پر اسکی ہستی کا
مشاہدہ بداہتہً ہونے کی وجہ سے اثبات بالفعل ہوتا ہے لہذا اسکی ہستی
کے اثبات کا یہی ایک صحیح طریق ہے۔ اور مورخانہ تحقیقات سے معلوم
ہوسکتا ہے کہ فی الواقع بنی نوع انسان کو خدا کی ہستی کا علم و ثبوت بداءً
اسی طریق پر ہوا ہے البتہ اتنا ضرور ہے کہ اس قسم کا انکشاف و اثبات
خواص کو ہوا ہے عوام کو انکی شہادت کے ذریعہ علم ہوا ہے (وجدان
حالی کے ذریعہ خدا کی چگونگی کا مشاہدہ ہوسکتا ہے اور ہوا ہے مگر اس
بحث کو ہم آگے چل کر مناسب موقعہ پر بیان کرینگے)

اب رہا یہہ سوال کہ جب ہر شخص میں قوت قلبی موجود ہے تو پھر
ہر صحیح القوی فرد بشر کو اس قسم کا مشاہدہ کیوں نہیں ہوتا ہے اور
بہت سے لوگ منکر کیوں ہوتے ہیں۔ پس اسکی وجوہات یہہ ہیں کہ
اول تو جسطرح بعض لوگ فطرۃً غبی اور بعض ذہین ہوتے ہیں۔
اسی طرح ان کی صفائی قلوب میں بھی فطرۃً فرق ہوتا ہے۔
جسکا نتیجہ یہہ ہوتا ہے کہ ناقص القلب لوگوں کو روشن قلب لوگوں کی

طرح خدا کی ہستی کا علم نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے بعض لوگ دنیاوی مصروفیتوں میں اسقدر مستغرق رہتے ہیں کہ انکی قوت قلبی دنیاوی خیالات اور تفکرات کے غلبہ کی وجہ سے مکدر رہتی ہے اسی لئے ان کو وجدانی طور پر اس ہستی پاک کا علم ہونے کا موقعہ بھی نصیب نہیں ہوتا ہے اور بعض لوگوں کے منکر ہونے کی وجہہ یہہ ہے کہ وہ بچپن ہی سے منکرین کے زیر اثر رہتے ہیں یا اس غلط فہمی پر جم جاتے ہیں کہ صرف عقل ہی شعور انسانی کا صحیح ذریعہ ہے چنانچہ اسی وجہ سے وہ علم وجدانی سے بہرہ ور نہیں ہونے پاتے۔ اور بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو محض ذہنی احساسات و توہمات کی بنا پر بعض اشیا کو اپنا معبود و خدا خیال کر لیتے ہیں اور جب یہہ خیال انکے ذہنوں میں راسخ ہو جاتا ہے اور وہ ہمیشہ ان اشیا ہی کو اپنا معبود و خدا سمجھتے رہتے ہیں تو پھر اس کی کبھی نوبت ہی نہیں آتی کہ انکو خدائے حقیقی کا انکشاف وجدانی حاصل ہووے۔

بہر حال ان امور سے خدا کی ہستی کے ثبوت میں کوئی شک و شبہ واقع نہیں ہو سکتا۔ اگر یہہ لوگ بھی اپنے عوارض کو دور کر کے اپنے قلوب میں صفائی و صلاحیت پیدا کر لیں تو ان کو بھی ہستی خدا کا شعور وجدانی حاصل ہو سکتا ہے۔ پس جسقدر بحث ابتک ہوئی اس سے

یہیہ نتیجہ نکلا کہ خدا موجود ہے اور اسکی ہستی کا علم و ثبوت تعقل و استدلال سی
نہیں ہو سکتا ہے بلکہ وجدانی طور پر ہوتا ہے اور چونکہ اس طریق پر بالفعل
مشاہدہ ہوتا ہے لہذا کسی قسم کے شک و شبہ کو گنجایش نہیں ہے -

باب چہارم

امکان علم خدا

علم وجدانی اور اثبات ہستیٔ خدا کی بحث ختم کر چکنے کے بعد اب ان حکمائے متشککین کی حکمت پر بھی بحث کرنا ضروری ہے جنکو باب اول میں منکرین علم خدا کے نام سے تعبیر کیا تھا۔ ان کا دعوی ہے کہ خدا ایک لامعلوم اور بعید العلم شئے ہے۔ انسان کو ہرگز اسکا علم وشعور نہیں ہوسکتا ہے جسکی دلیل وہ اسطرح بیان کیا کرتے ہیں کہ چونکہ انسان محدود العقل ہے اور اوسکا علم اضافی وجزئی ہوتا ہے اور خدا کی بابت یہہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ایک وجود مطلق ولامحدود ہے لہذا جس ذات کا علم وشعور اضافی وجزئی ہوتا ہو اسکو ایک وجود مطلق ولامحدود کا شعور ہرگز نہیں ہوسکتا ہے پس جو ذات نہ معلوم ہو اور نہ معلوم ہوسکتی ہو اسکی عبادت کرنا یا اسکے حضور میں دعا کرنا (معاذ اللہ) بقول ان حکما کے ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ ای لا میری مدد کر

نیز ان حکما میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنکا دعوے ہے کہ ذات مطلق ولامحدود کوئی واقعی ووجودی شئے نہیں ہے بلکہ ایک گونہ سلبی وخیالی

تصور ہے جو اضافیات وجزئیات سے تجرید کرکے وضع کرلیا گیا ہے تاکہ اضافی وجزئی اشیا اس سے تمیز کی جاسکیں۔ پس اسکا وجود انکے نزدیک محض ذہنی ہے یعنی (معاذ اللہ) خدائے تعالیٰ کا کوئی حقیقی وواقعی وجود نہیں ہے
غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ ان حکما کی حکمت غلط فہمی پر مبنی ہے۔ یہہ ہم نے مانا کہ انسانی تعقل کا یہہ خاصہ ہے کہ جب اسکو کسی چیز کا علم وشعور ہوتا ہے تو اسکے احاطہ کا مقتضی ہوتا ہے اور اسکو اسکے ماسوا سے تمیز کرتا ہے چنانچہ اسی بنا پر مطلق ولامحدود کے شعور سے قاصر ہے۔ لیکن تعقل، انسانی علم وشعور کا انتہائی ذریعہ نہیں ہے بلکہ جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں بیان کرآئے ہیں اسمیں مشاہدہ قلبی کی قوت بھی موجود ہے جو تعقل کی نسبت بہت زیادہ قابلیت اور وسعت رکھتی ہے اور ان قیود سے بری ہے جو تعقل کو مستلزم ہیں۔ چنانچہ اس قوت خاص کے ذریعہ انسان کو ذات مطلق ولامحدود کا علم وشعور ہوسکتا ہے۔ جسکی کیفیت پیچھے گذر چکی ہے۔ پس جب یہہ امر ثابت ہے کہ اسکو اس ذات پاک کا مشاہدہ بالفعل ہوسکتا ہے اور ہوا ہے تو پھر اس ذات مطلق ولامحدود کو لامعلوم اور بعید العلم بتلانا صریحاً غلطی ہے۔

اسی طرح جو حکما ذات مطلق ولامحدود کا حقیقی وذاتی وجود نہیں مانتے ہیں بلکہ مطلق اور لامحدود کو ایک گونہ سلبی وخیالی تصورات سمجھتے ہیں۔

ان کا دعوی بھی مذکورہ بالا غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اگر مطلق ولامحدود کا علم یا شعور محض تعقل کے ذریعہ ہوا ہوتا تو بیشک ذات مطلق ولامحدود کا وجود صرف ذہنی ہوتا اور چونکہ اس صورت میں یہہ تصورات (یعنی مطلق ولا محدود) اضافیات وجزئیات سے تجرید کرنے کا نتیجہ ہوتیں لہذا انکو ایک گونہ سلبی تصورات کہ سکتے تھے۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے بلکہ جسطرح اضافی وجزئی اشیا کے مشاہدہ سے اضافت وجزئیت کا علم وشعور ہوا ہے اسیطرح ذات مطلق ولامحدود کے مشاہدہ سے مطلقیت ولامحدودیت کا شعور ہوا ہے نہ کہ اول الذکر تو مشاہدہ پر مبنی ہیں اور موخر الذکر کو تمیز کیواسطے محض تجریداً گھڑ لیا گیا ہے۔ البتہ یہہ ضرور ہے کہ دونو مشاہدوں کی نوعیت میں فرق ہے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔

پس اس تمام بحث سے معلوم ہوا کہ ذات مطلق ولامحدود یعنی خدا کا وجود حقیقی ہے اور انسان کو اسکا علم وانکشاف ہوسکتا ہے اور ہوا ہے۔ اب رہا یہہ سوال کہ اس ذات مطلق ولامحدود کا کشف وشعور اسکو پوری پوری طرح ہوسکتا ہے یا نہیں پس اس مسئلہ سے اس مقام پر کوئی بحث نہیں۔ یہہ آیندہ مناسب موقعہ پر بیان کیا جائیگا۔ اب ہم اس علم وانکشاف کی کیفیت کے متعلق باب آئندہ میں کچھ مزید بحث کرینگے۔

باب پنجم

کیفیت شعور خدا

گرچہ خدا کی ہستی کا مشاہدہ وشعور ثابت کرتے وقت ہمنے اس شعور کی کیفیت بھی مجملاً بیان کی ہے مگر چونکہ مغربی حکماے نفسین نے بھی اس موضوع پر بہت کچھ بحث کی ہے لہذا ہم پھر اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔ اول ہم ان لوگوں کی وہ تمام بحث بیان کرتے ہیں جو انہوں نے اس امر کے متعلق کی ہے بعد ازاں اسکا نقص وسقم جتلا کر آخر میں امر واقعی بیان کرینگے۔

چونکہ نفسیات کا تعلق شعور ذہنی سے ہے جسکے عناصر ثلثہ' وقوف، احساس اور ارادہ ہیں لہذا ان لوگوں نے اس شعور کو جو انسان کو خدا کی ہستی کے متعلق ہوتا ہے انہی نفسی عناصر پر محمول کیا ہے مگر اختلاف اس بات پر ہے کہ یہہ شعور ان عناصر ثلثہ میں سے کون سے عنصر پر مشتمل ہے۔ چنانچہ اس بارے میں ان حکما کے دو گروہ ہو گئے ہیں۔ ایک گروہ کا دعوی تو یہہ ہے کہ خدا کی ہستی کا شعور ذہن کی وقوفی حالت پر موقوف ہے۔ اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وقوف پر نہیں بلکہ احساس پر ہے۔

چنانچہ پہلا گروہ دوسرے گروہ کے خلاف اپنے دلائل اسطرح بیان کرتا ہے

(۱) اگر انسان کا وہ شعور جو اسکو خدا کی ہستی کا ہوتا ہے احساس پر مشتمل ہوتا تو حیوانات کو انسان کی نسبت اس قسم کا شعور (یعنی خدا کا شعور) بہت ہی زیادہ ہونا چاہیئے تھا کیونکہ حیوانات میں قوت احساس انسان کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔

(۲) چونکہ انسان کے نفسیاتی عناصر میں وقوف سب سے اشرف ہے اور احساس کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتا ہے اسلیئے خدا کے شعور کا اسی عنصر پر مشتمل ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔

(۳) اور چونکہ ہماری روحانی کیفیات میں اتحاد و وحدانیت، وقوف ہی کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے نہ کہ احساس کے ذریعہ۔ اسلیئے اس اعتبار سے بھی خدا کے علم و شعور کے لئے نفسیاتی عناصر میں سے وقوف ہی زیادہ مناسب ہے۔

(۴) ایک نادیدہ و سرمدی ذات کا شعور، احساس کے ذریعہ کبھی نہیں ہو سکتا ہے بلکہ صرف وقوف کے ذریعہ یہہ بات حاصل ہو سکتی ہے اور چونکہ خدا بھی نادیدہ و سرمدی ہے لہذا اسکا شعور بھی وقوف ہی پر موقوف ہے۔

(۵) اگر یہہ شعور احساس ہی پر موقوف ہوتا تو خدا کی چگونگی کے متعلق

ہر شخص کا علم و شعور جداگانہ ہوتا اور ہر شخص اس بات کا دعویدار ہو سکتا تھا کہ جو کچھ اس نے شعور کیا ہے وہ درست ہے اگر کسی نے اسکو ایک ڈرانیوالی ذات محسوس کیا ہے تو یہہ بھی درست تسلیم کرنا پڑتا۔ اور اگر کسی نے اسکو محبت کرنے والا محسوس کیا ہے یا کسی نے ظالم محسوس کیا ہے تو انکا علم و شعور بھی درست ماننا پڑتا۔ مگر وقوف اس قسم کے نقص سے پاک ہے۔ کیونکہ اسکی صداقت وغیر صداقت تعقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتی ہے۔ برخلاف اسکے احساس کی صداقت وغیر صداقت کا کوئی معیار مقرر نہیں ہے۔ لہذا یہہ علم و شعور وقوف پر مشتمل ہے۔

دوسرا مخالف گروہ جو اس علم و شعور کو احساس پر مشتمل بتلاتا ہے اپنی دلائل اسطرح بیان کرتا ہے:۔

(۱) مخالفین کا یہہ کہنا کہ اگر خدا کی ہستی کا علم و شعور احساس پر موقوف ہوتا تو حیوانات کو خدا کی ہستی کا علم زیادہ ہوتا سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اسلئے کہ انسان و حیوان کے احساس میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ حیوانات کو صرف ادنی قسم کا احساس ہوتا ہے انسان کی طرح انکو اخلاقی و مذہبی احساس نہیں ہوتا ہے۔ یہہ اعلیٰ قسم کے احساسات صرف انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ لہذا خدا کی ہستی کا علم و شعور بھی احساس ہی پر مشتمل ہے۔

(۲) جن شخصوں میں وقوف (تعقل) کی قوت کم یا ناقص ہوتی ہے انکو بھی خدا کا علم و شعور ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کا علم و شعور وقوف پر مشتمل نہیں ہے بلکہ علاوہ وقوف کے کسی اور عنصر نفسیانی پر مشتمل ہے۔

(۳) یہہ بھی سب جانتے ہیں کہ انسان کے نفسیانی عناصر ثلثہ میں احساس سب سے اہم و ضروری ہے جو اسکی پیدایش ہی کے وقت سے اس میں ایک بڑے پیمانہ پر موجود ہوتا ہے باقی دو عناصر بعد میں رفتہ رفتہ ظہور میں آتے ہیں۔ پس خدا کی ہستی کے علم و شعور کا اسی عنصر اصلی پر موقوف ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔

(۴) انسانی تجربہ و مشاہدہ یہہ بتلا رہا ہے کہ جب انسان کو خدا کا علم و شعور ہوتا ہے تو اسکی طبیعت میں تواضع و عاجزی اور رعب خدا غالب ہوتا ہے اور یہہ سب باتیں احساس سے متعلق ہیں لہذا ظاہر ہے کہ خدا کی ہستی کا علم و شعور، احساس ہی پر موقوف ہے۔

(۵) اگر انسان میں وقوف ہوتا اور احساس نہ ہوتا تو ہرگز اس کو خدا کے متعلق اس قسم کا علم و شعور نہ ہوتا جو آج ہے۔ کیونکہ وقوف کے ذریعہ اسکو محض ایک خیالی خدا کا علم ہو سکتا تھا برخلاف اسکے احساس کے ذریعہ اسکو ایک حقیقی وجود کا علم ہوتا ہے۔

اس مناظرہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حکمائے نفسین کو دو بڑی غلط فہمیاں ہوئی ہیں۔ پہلی غلط فہمی تو یہہ ہے کہ ان لوگوں نے یہہ سمجھ لیا ہے کہ انسان کا شعور یا اسکی ذہنی حالت یا کیفیت نفسی عناصر ثلثہ میں سے کسی ایک ہی عنصر پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ حالانکہ کوئی نفسیاتی حالت یا کیفیت ایسی نہیں ہوتی ہے کہ جس میں نفسیاتی عناصر ثلثہ میں سے صرف ایک عنصر تنہا پایا جاتا ہو۔ اگر ایک شخص کو کسی قسم کا احساس ہو رہا ہے تو اس وقت اسکی نفسیاتی حالت میں صرف احساس ہی موجود نہیں ہے بلکہ وقوف وارادہ بھی کسی نہ کسی درجہ تک موجود ہیں کیونکہ بغیر وقوف کے اسکو احساس کا علم نہیں ہو سکتا ہے اور بغیر ارادہ کے وہ علم قایم نہیں رہ سکتا ہے مثلاً زید کے پاؤں میں کانٹا کھب گیا ہے جسکو وہ نکلوانا چاہتا ہے پس جب کوئی شخص اسکے پاؤں کو سوئی سے کریدیگا تو اسکو لامحالہ تکلیف کا احساس ہوگا لیکن اگر وہ کسی اور شئے کی طرف متوجہ ہوکر اپنے دھیان کو اسمیں مستغرق کر دے یا اسکو کلورافارم دیا جائے یا کسی اور ذریعہ سے اسکے وقوف وارادہ کو معطل یا منحرف کر دیا جائے تو اسکو ہرگز سخت سے سخت تکلیف بھی محسوس نہ ہوگی۔ جس سے معلوم ہوا کہ احساس ہونے کے لئے وقوف وارادہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اسی طرح جب کوئی شخص کسی شئے کا وقوف حاصل کر رہا ہے تو اس
حالت میں ارادہ بھی موجود ہے جسکے بغیر توجہ قایم نہیں رہ سکتی اور احساس
بھی ہے۔ جو اس وقوف کے حصول میں دقت یا آسانی کی شکل اختیار
کئے ہوئے ہوتا ہے۔ مثلاً زید کسی شخص کو کوئی معاملہ سنا رہا ہے جس سے
سننے والے کو یا تو دلچسپی ہے یا نہیں ہے۔ پس اگر وہ اس معاملہ کی طرف
متوجہ رہیگا اور دلچسپی یا دقت کو گوارا کریگا تو اسکو معاملہ کا علم ہوگا۔
لیکن اگر وہ اسوقت کسی وجہ سے ہمہ تن کسی اور شئے کی طرف متوجہ
ہو جائے تو باوجودیکہ زید کے الفاظ اسکے کانوں میں پہنچ رہے ہیں
اسکو اس معاملہ کا بالکل علم نہ ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ کسی شئے کا وقوف
ہونے کے لئے احساس وارادہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اسیطرح کسی امر کا ارادہ کرتے وقت بھی دوسرے دونوں عناصر موجود
ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تک کسی بات کا علم نہ ہو رہا ہو اسکا ارادہ نہیں
کیا جاسکتا ہے اور احساس بھی ضرور ہوتا ہے جو اس ارادہ کے پورا
ہونے میں مزاحمت یا سہولت کی شکل اختیار کئے ہوئے ہوتا ہے۔
مثلاً میز پر کتاب رکھی ہے اور زید اسکو اٹھا لینے کا ارادہ کرتا ہے۔ پس
جب وہ اسکا ارادہ کر رہا ہے تو اسکو اس شئے کا وقوف بھی ہے اور اسکو
اٹھا لینے کی دقت یا سہولت کا احساس بھی ہے۔ اگر بلا احساس و وقوف

کے اٹھایگا تو یہہ جان لینا چاہئے کہ اس نے اس شئے کو بالارادہ نہیں اٹھایا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ کوئی نفسیاتی حالت بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو نفسیاتی عناصر ثلثہ میں سے صرف ایک ہی عنصر پر مشتمل ہو بلکہ ہر نفسیاتی حالت میں تینوں عناصر کسی نہ کسی درجہ تک موجود ہوتے ہیں لہذا مذکورۂ بالا نفسیین کے زمروں نے جو کچھہ بحث کی ہے وہ سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔

دوسری اہم غلطی ان لوگوں کی یہہ ہے کہ خدا کی ہستی کے شعور کی کیفیت کے متعلق جو بحث ان لوگوں نے کی ہے وہ درحقیقت خدا کی ہستی کے شعورِ واقعی کی بحث ہی نہیں ہے بلکہ شعور واقعی کی فکری یا معنوی صورت کو غلطی سے شعور واقعی سمجھکر بحث کرنا شروع کر دیا ہے اسلیئے کہ خدا کی ہستی کا شعور، ذہن اور نفسیات سے تعلق ہی نہیں رکھتا ہے بلکہ اسکا تعلق مشاہدۂ قلبی سے ہے جیسا کہ ہم تفصیل کے ساتھہ پیچھے بیان کر آئے ہیں۔

اب رہا یہہ سوال کہ قلبی مشاہدہ کی رو سے خدا کی ہستی کا شعور کون سے عنصر پر مشتمل ہے۔ پس جسطرح شعور ذہنی کی ہر حالت میں تینوں نفسیاتی عناصر موجود ہوتے ہیں اسی طرح مشاہدہ سے بالاتفاق یہہ معلوم ہوا ہے کہ وجدانی حالت میں بھی تینوں عناصر وجدانی

موجود ہوتے ہیں اور چونکہ خدا کی ہستی کا شعور، وجدان کشفی کے ذریعہ ہوتا ہے (جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں) لہذا یہہ شعور، وجدان کشفی کے تینوں عناصر یعنی انکشاف۔ اعتقاد اور ایقان پر مشتمل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہہ تجربہ متفق علیہ ہے کہ جب کسی شخص کو خدا کی ہستیٔ پاک کا شعور واقعی ہوتا ہے تو اسکے انکشاف کیساتھ اعتقاد و ایقان بھی موجود ہوتے ہیں۔

پس اس تمام بحث سے معلوم ہوا کہ حکمائے نفسیین نے اس مسئلہ پر جو کچھ بحث کی ہے وہ دو غلط فہمیوں پر مبنی ہے اول تو کوئی شعوری حالت کسی اکیلے عنصر پر مبنی نہیں ہوتی ہے دوسرے خدا کی ہستی کے شعور کا تعلق نفسیات سے نہیں ہے بلکہ قلبیات سے ہے اگر اس شعور کو عناصر نفسیاتی پر مشتمل بتلایا جائیگا تو یہہ خدا کی ہستی کے شعور واقعی کی کیفیات کی بحث نہ ہوگی بلکہ اس شعور کی معنوی صورت کی ہوگی یا محض ایک خیالی خدا کے شعور کی بحث ہوگی۔

(۶)

عالم کائنات اور خدا

جسقدر بحث ابتک ہوئی ہے اس سے یہہ معلوم ہوا کہ نہ صرف عالم کائنات ہی موجود ہے بلکہ خدا کا وجود بھی ثابت ہے مگر جب ان دونو کا وجود ثابت اور معلوم ہے تو اب سوال یہہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دونو وجودوں کی نوعیت اور تمائز و تباین کو کیسے تعبیر کیا جائے موجودہ باب میں ہم اسی مسئلہ کا بیان کرینگے اور یہہ بحث بیشتر مصطلحات سے متعلق ہوگی۔

حکما و عرفا کے نزدیک وجود اور عدم کی تمیز ان بدیہی مسلمات میں سے ہے جن پر علم و عرفان یا حکمت و تصوف کی بنیاد رکھی گئی ہے اور ان دونو کا مفہوم بدیہی التصور ہے۔ ان میں سے عدم یا نیستی تو لاشئے محض ہے۔ چنانچہ یہہ صرف مرتبۂ علم تک محدود ہے۔ اور وجود برخلاف اسکے حقیقت ہے جو بلا اعتبار مرتبۂ علم کے بھی واقعیت رکھتا ہے اور اس میں مشہود ہونے کی قابلیت بھی ہے خواہ مشاہدہ

ذہنی کے ذریعہ یا مشاہدہ قلبی کے۔ چنانچہ انسانی مشاہدہ کے ذریعہ یہہ بات
مکشوف و مشہود ہوئی ہے کہ خدا کا وجود مطلق و لامحدود ہے یعنی قیود
مکانی و زمانی سے مبرا و منزہ ہے لامحدود و لامحصور ہے ہمیشہ علی حالہ
قائم و دائم ہے اور اپنے وجود میں کسی موثر کا محتاج نہیں ہے۔ یعنی اسکا
وجود کسی شئے پر موقوف نہیں ہے بلکہ وہ خود بخود وجود زندہ ہے۔
برخلاف اسکے اُسکے ماسوا کے متعلق یہہ مشہود ہوتا ہے اور ہوا ہی
کہ ہر شئے اضافی و محدود وجود رکھتی ہے۔ مکان و زمان کی قیود کیساتھ
مشہود ہوتی ہیں۔ ان میں ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے نیز وہ اپنے
وجود اور تغیر و تبدل میں علل و موثرات کی محتاج ہیں۔ اور کوئی بھی
خود بخود موجود نہیں ہے۔

پس تمیز کے لئے خدا کو باعتبار اسکے مطلق و لامحدود و سرمدی وجود
کے واجب الوجود سے تعبیر کرتے ہیں اور اسکے ماسوا کو باعتبار ان کے
اضافی و جزئی و حادث وجودوں کے ممکن الوجود کہتے ہیں۔ مگر اس
واجب الوجود اور ممکن الوجود کی تمیز سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ وجود
یا وجود مطلق ان دو قسموں پر منقسم ہے۔ نہیں بلکہ لفظ وجود کا اشتراک
ان دونوں اصطلاحوں میں صرف لفظاً ہے۔ معناً و حقیقتہً ان دونوں میں
زمین و آسمان کا فرق ہے ممکنات، وجود مطلق کے درجہ میں نہیں ہیں

انکا وجود اضافی و جزئی و حادث ہے جو وجود کہلانے کا بھی مستحق نہیں ہے۔ وجود امکانی کو وجود کے لفظ سے صرف استعارۃً تعبیر کیا گیا ہے جسکی وجہ یہہ ہے کہ وجود مطلق کی طرح اس میں بھی ایک گونہ مشہود ہونے کی قابلیت ہوتی ہے ورنہ حقیقت میں وجود صرف خدا کا ہے اور وہی عینِ وجود مطلق ہے۔

اس مقام پر یہہ بیان کرنا بھی بیجا نہ ہوگا کہ علاوہ ان حکما و عرفا کے کہ جنھوں نے عالم کائنات اور خدا کا مشاہدہ بالفعل کیا ہے۔ دیگر حکمائے مابعد الطبیعین نے بھی وجود پر بحث کی ہے چنانچہ انہوں نے اپنے عقلی اعتبار و استبصار کی بنا پر وجود کی دو مختلف نوع بیان کی ہیں ایک تو وہ موجودات جنکا مشاہدہ ہوسکتا ہے۔ انکو وہ مظاہر کے نام سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے وہ موجودات جنکا مشاہدہ اسوقت تک نہیں ہوسکتا ہے جب تک وہ مظاہر کی صورت میں نہ آجائیں۔ ان کو کامنات کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے مگر اس امر کے متعلق ان میں اختلاف ہے کہ ان نوعوں میں سے کونسی حقیقی الوجود ہے اور کونسی غیر حقیقی الوجود۔ بعض حکما دونو کو حقیقی الوجود بتلاتے ہیں۔ بعض صرف کامنات کو حقیقی الوجود بتلاتے ہیں اور مظاہر کو غیر حقیقی الوجود۔ اور بعض کامناتِ مستظہرہ کو حقیقی الوجود بتلاتے ہیں اور کامنات

محض کو غیر حقیقی الوجود۔ چونکہ ان سب لوگوں کی حکمت محض تعقل و تفکر پر
مبنی ہے اور اسکو مشاہدہ بالفعل سے تعلق نہیں ہے لہذا یہہ سب لوگ
اسی قسم کے اختلافات میں گمراہ رہے اور انکی گمراہی کا سبب یقیناً یہی
ہوا کہ وہ کسی نہ کسی وجہ سے مشاہدۂ وجدانی سے بہرہ ور نہ ہوے۔ بلکہ
صرف مشاہدہ ذہنی کی بنا پر مظاہر کو حقیقی الوجود بتلایا اور بعض نے
مشاہدۂ ذہنی اور تعقل و تفکر کی بنا پر کا منات مستظہرہ کو حقیقی الوجود
سمجھا۔ لیکن ان لوگوں کی صریح غلطی یہہ ہے کہ جب انکو کامنات
کا مشاہدہ ہی نہیں ہوا تو پھر انکی ہستی یقینی و ضروری کیسے ہوسکتی ہے اور
جب یقینی و ضروری نہیں ہے تو پھر انکے متعلق حقیقی الوجود اور غیر حقیقی
الوجود کی بحث کرنا فضول ہے۔ پس چونکہ حکماے وجدانیین کو موجودات
عالم اور خدا کی ہستی کا مشاہدہ بالفعل ہوا ہے۔ لہذا انکا بیان صحیح اور
یقینی ہے۔ نیز تعقل و تفکر بھی اس امر کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کہ
جس وجود کے متعلق یہہ مشہود ہوا ہو کہ وہ مطلق و لامحدود ہے ہمیشہ
علی حالہ قایم و دایم ہے اور علل و موثرات کی طرف محتاج نہیں ہے
بلکہ بالذات زندہ و قایم ہے۔ اسکا حقیقی الوجود ہونا یقینی و ضروری ہے
برخلاف ان موجودات کے کہ جن کے وجودوں کے متعلق یہہ مشہود
ہوتا ہے کہ وہ اضافی و جزئی و محدود ہیں۔ ان میں تغیر و تبدل ہوتا

رہتا ہے اور وہ ہر صورت سے حادث یعنی علل و موثرات کی طرف محتاج ہیں۔ پس ہم صرف واجب الوجود یعنی خدا کے وجود کو مطلقاً حقیقی سمجھینگے اور اسکے علاوہ باقی سب موجودات کو (خواہ وہ کائنات ہوں یا مظاہر) وجود امکانی میں شمار کرینگے۔ جسکا وجود مطلقاً حقیقی نہیں ہے بلکہ وجود یا وجود مطلق سے بھی مختلف شئے ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں

اب سوال یہہ پیدا ہوتا ہے کہ جب موجودات عالم کا بالفعل مشاہدہ ہوتا ہے (خواہ وہ ماھیت کے اعتبار سے کچھ بھی ہوں) تو پھر خدا کے وجود کا مطلق ولامحدود و بسیط ہونا کس صورت پر ہے۔ اس مسئلہ کے متعلق حکما و عرفا کے مختلف گروہ ہوگئے ہیں جنکا ذکر ہم آیندہ باب میں کرتے ہیں۔

وحدت وجود خدا

چونکہ کائنات کے وجود کا بھی بالفعل مشاہدہ ہوتا ہے اور خدا کے وجود کا بھی۔ نیز کائنات کا وجود گرچہ خدا کے وجود کی طرح حقیقی نہیں ہے تاہم وہ خیالی بھی نہیں ہے۔ بلکہ ایک گونہ خارجی ہستی رکھتا ہے لہذا اب یہہ معلوم کرنا ضروری ہوا کہ آخر اس وجود کی ماہیت کیا ہے اور اسکے ہوتے ہوئے خدا کا مطلق ولامحدود ہونا کس صورت پر ہے پس اسبارہ میں ہم چند حکیمانہ مذہبی فرقوں کا ذکر کرتے ہوے امر واقعی بیان کرینگے۔

منکرین وحدت یا قائلین اثنینیت۔ یہہ لوگ عالم کائنات کا بھی وجود مانتے ہیں اور خدا کا بھی مگر دونو کو حقیقی الوجود اور ایک دوسرے سے علحدہ سمجھتے ہیں چنانچہ ان کا عقیدہ ہے کہ خدا اس عالم کائنات سے بالکل ورا ہے نہ باعتبار وجود ہی کے اسکو اسکے ساتھ کوئی تعلق ہے اور نہ تصرف ہی کے اعتبار سے۔

اس نے اسکو عدم محض سے پیدا کیا ہے لیکن اب یہہ نظام خود بخود

اپنے قوانین اور اصولوں کے مطابق چل رہا ہے۔ خدا کو اس میں تصرف
کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان لوگوں کا دعوے ہے کہ ہمارا عقیدہ
عقل کے مطابق ہے لیکن غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ عقل کی کسوٹی پر بھی
یہہ عقیدہ پورا نہیں اترتا۔ اول تو یہہ لوگ یہہ نہیں بتلا سکتے کہ خدا نے
اسکو عدم محض سے کس طرح پیدا کر دیا اور کیوں پیدا کیا اور کب پیدا کیا
دوسرے دونوں کے وجودوں کو حقیقی بتلانے سے تعدد وجود لازم آتا ہے
جس سے خدا کی تحدید بھی لازم آتی ہے۔ اور چونکہ خدا کو اس عالم میں
تصرف نہیں ہے اور نہ ان کے عقیدے کے مطابق وہ کبھی تصرف
کر سکتا ہے لہذا اسکی تقیید بھی لازم آتی ہے۔ اور چونکہ انھوں نے اس
خدا کا ہونا عقل سے مانا ہے لہذا ایسے خدا کا ہونا یقینی و ضروری
نہیں ہے۔

اس زمرہ کے علاوہ باقی زمرے وحدت وجود کے قائل ہیں۔
لیکن ان میں سے بعض تو عالم کائنات کو خدا کا عین بتلاتے ہیں۔
اور بعض غیر بتلاتے ہوئے بھی وحدت وجود تسلیم و ثابت کرتے ہیں۔
قائلین ہمہ اوست۔ یہہ زمرہ اپنے عقیدے کو عقل پر مبنی کرتا ہے
اور عالم کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا عین بتلاتا ہے یعنی اس
عالم کائنات میں جو کچھ بھی مشہود ہو رہا ہے۔ یہہ سب خدا ہی خدا ہے

خدا کے علاوہ اور کوئی شئے نہیں ہے اور نہ اس عالم مشہود کے علاوہ خدا کوئی اور شئے ہے۔ ان کی حکمت کے مطابق جسطرح تخم سے پودا اُگتا ہے۔ اور پھر پودے سے بڑا تنے دار درخت بن جاتا ہے پھر اس میں پھول پھل وغیرہ لگتے ہیں۔ اسی طرح خدا بھی اپنے تقاضۂ فطرت کی وجہ سے اپنے آپ کو ازل سے تبدیج مختلف شکلوں میں ظاہر کر رہا ہے۔ اور کرتا رہیگا۔ حلقہائے ایتھر۔ سالمات مادہ۔ عناصر۔ موالید ثلثہ۔ اور قدرت کے جملہ مظاہر و کیفیات سب بتدریج اسی وجود مطلق کے مظہر ہیں۔ نیز یہہ لوگ یہہ بھی بیان کرتے ہیں کہ اگر عالم کائنات اور خدا کے وجودوں کو ایک دوسرے کا غیر مانا جایگا تو دو باتیں لازم آئینگی یا تو عالم کائنات عدم محض سے پیدا کیا گیا ہے جو محال ہے یا خدا کے اندر ہی سے پیدا ہوگیا ہے۔ جس سے اس کا متجزی ہونا اور تحدید لازم آتی ہے۔

ان لوگوں کی تردید کرنے کے لئے زیادہ بحث کی ضرورت نہیں ہے چونکہ انکا عقیدہ تعقل و تفکر پر مبنی ہے لہذا انکو خدا کے وجود حقیقی و واقعی کا علم ہی نہیں ہوسکتا اور جس وجود کو انہوں نے خدا بتلایا ہے وہ حقیقت میں خدا نہیں ہے بلکہ مادہ و عالم اسباب ہے۔ پس اگر اسی کو انھوں نے خدا سمجھ لیا ہے تو ان میں اور مادیین میں صرف

اتنا فرق ہے کہ مادیین نہ خدا کے حقیقی وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ مادہ کو خدا کہتے ہیں۔ اور یہہ لوگ خدائے حقیقی سے ناواقف ہیں اور مادہ کو خدا سمجھے ہوئے ہیں۔

قائلین وحدت وجود (زمرۂ اول) یہہ لوگ بھی عالم کائنات اور خدا کو ایک دوسرا کا عین بتلاتے ہیں مگر ہم نے ان کو قائلین ہمہ اوست سے اسلئے تمیز کیا ہے کہ یہہ لوگ قائلین ہمہ اوست کی طرح اپنے عقیدی کو محض تعقل ہی پر مبنی نہیں کرتے بلکہ وجدان پر مبنی کرکے اس میں تعقل کو بھی دخل دیتے ہیں تاکہ اس قسم کے خطرات کو اپنے دلوں سے دور کرسکیں جو قائلین ہمہ اوست کے دلوں میں عالم کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا غیر ماننے کی صورت میں واقع ہوتے تھے۔

چنانچہ ان لوگوں کے عقیدے کے مطابق جسطرح سمندر میں سے بہت سی امواج پیدا ہوتی ہیں جنکا سمندر سے علیحدہ کوئی وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ اسی میں سے پیدا ہوتی ہیں اور اسی میں غائب ہوجاتی ہیں۔ ایک اعتبار سے یہہ سمندر ہوتی ہیں اور ایک لحاظ سے امواج۔ اسی طرح عالم کائنات اور خدا کی بھی صورت ہے۔ جو کچھ عالم کائنات میں مشہود ہوتا ہے یہہ سب خدا ہی میں سے پیدا ہوتا ہے اور اسی میں غائب ہوتا رہتا ہے ایک اعتبار سے

یہہ کائنات ہے اور دوسرے اعتبار سے خدا۔ مگر قائلین ہمہ اوست
کی طرح ملحد کہلانے کے خوف سے یہہ لوگ خدا کے وجود کو کائنات
کے وجود سے اقدم وادولے سمجھتے ہیں۔
غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ ان لوگوں کا عقیدہ بالکل قائلین ہمہ اوست
کی طرح ہے جس شئے کو انھوں نے خدا بتلایا ہے اسی کو یہہ بھی
خدا بتلا رہے ہیں اور جب ایک ہی شئے کو ایک اعتبار سے خدا اور
ایک اعتبار سے کائنات سمجھ رہے ہیں تو پھر خدا کے وجود کو کائنات
کے وجود سے اقدم وادولے بتلانا محض ایک اعتباری و فضول امر
ہے۔ الغرض عقیدۂ ہمہ اوست (خواہ کسی صورت میں بھی ہو) بقول
کسی حکیم کے "برقع پوش دہریت" ہے جسکا ظاہری دعوے تو یہہ ہے
کہ خدا کو مانتے ہیں لیکن درحقیقت غیر خدا کو خدا سمجھے ہوئے ہیں۔
کائنات کے وجود کو خدا کا عین بتلانا یا یوں کہئے کہ اشیائے ممکن
و حادث کو اس حضرت واجب الوجود کا عین بتلانا جو مطلق و لامحدود
ہے کسی حالت میں بھی غلطی سے خالی نہیں ہے اگر کسی بہانہ سے
بھی ایسا کیا جایگا تو وہ یقیناً دہریت ہوگی۔
قائلین وحدتِ وجود (زمرۂ دوم) بعض قائلین وحدتِ وجود
کے نزدیک وحدت کا مفہوم وہی ہے جو وحدت شہود کا ہے جسکا

ذکر ہم ابھی کرتے ہیں۔

قائلین وحدت شہود۔ یہہ وہ زمرہ ہے جو اپنے عقیدہ کو صرف مشاہدۂ قلبی پر مبنی کرتا ہے۔ انکے عقیدہ کے مطابق یہ عالم کائنات وجود خدا کا عین نہیں ہے بلکہ اس خاک اور اس عالم پاک میں کوئی نسبت ہی نہیں ہے چنانچہ وہ اپنے مشاہدہ بالفعل کی بنا پر (جسکا ذکر معرفت خدا کے باب میں کیا جائیگا) خدا کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ وہ وجود مطلق و سرمدی اور لامحدود و بسیط ہے نہ اسکو قیود مکانی و زمانی مستلزم ہیں اور نہ اس میں اجزاء و ذاتیات ہی کو دخل ہے۔ نہ اسکے سوا کوئی اور شے حقیقی الوجود ہے۔ عالم کائنات بھی ایک گونہ حقیقت رکھتا ہے لیکن یہہ اسی معنی میں حقیقی الوجود نہیں ہے جس میں کہ خدا ہے بلکہ اسکی حقیقت امکانی ہے جو امکانی نقطہ نظر سے حقیقت کھلانے کی مستحق ہے ورنہ اس حقیقت مطلق کے نقطہ نظر سے غیر حقیقی ہے۔ چنانچہ عرفان حقیقت کی حالت میں یہ مشاہدۂ انسانی سے بھی غائب ہو جاتی ہے اور صرف خدا ہی خدا مشہود ہوتا ہے۔ پس یہہ غیر حقیقی الوجود شے نہ اس ذات حقیقی الوجود کی عین ہے اور نہ اس سے اسکی تحدید لازم آتی ہے۔ چونکہ یہہ انکشاف مشاہدہ بالفعل کے ذریعہ ہوا ہے لہذا یہہ یقینی اور صحیح ہے۔ اور (خواہ اسکو وحدت وجود کہا جائے یا وحدت شہود) وجود مطلق کی وحدت و بساطت کی صرف یہی صحیح و

حقیقی صورت ہے۔ چنانچہ بعض قائلین وحدتِ وجود نے بھی وحدت کو اسی صورت پر مانا ہے اور اختلاف صرف لفظی ہے یعنی وہ اسی کو وحدتِ وجود کہتے ہیں اور یہہ وحدتِ شہود کہتے ہیں۔

اب رہا یہہ سوال کہ حقیقتِ امکانی کہاں سے پیدا ہو گئی آیا خدا کے اندر ہی سے ظہور میں آئی یا عدم محض سے پیدا ہوئی پس اس کے متعلق بھی یہہ لوگ اپنے انکشاف وجدانی کی بنا پر بیان کرتے ہیں کہ یہہ عالم کائنات حسب منشاءِ خدا عدم محض سے اسی طرح پیدا ہو گیا جیسے عکسی تصویر یا ظلال پیدا ہو جاتے ہیں۔ رہا یہہ امر کہ عدم جولاشئے محض ہے اس سے ایک گونہ خارجی حقیقت رکھنے والی شئے کے پیدا ہو جانے کی کیفیت کیا ہے۔ پس اسکے متعلق یہہ لوگ بیان کرتے ہیں کہ یہہ امر تعقل وبیان سے باہر ہے۔ صرف وجدانی طور پر اسکا انکشاف ہو سکتا ہے۔ یہہ جواب ایک حد تک قابل تسلیم ہے اسلئے کہ فوق الطبیعیہ امور کا تو ذکر ہی کیا، انسان باوجود اپنی تمام ذہنی کوششوں کے بعض نہایت ہی معمولی امور کو بھی ابتک نہ سمجھ سکا ہے اور نہ بیان کر سکتا ہے حالانکہ انکی کیفیات کا مشاہدہ اسکو بالفعل ہوتا ہے مثلاً اہل سائنس۔ تشریح دان اور افعال الاعضا کے ماہرین نے انسانی آنکھ کی ساخت اور نظر کی کیفیت وغیرہ کے متعلق جو کچھہ ابتک تحقیق

کیا ہے اس سے یہہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کو ہر شے اُلٹی نظر آنا چاہیئے
مگر یہہ ایک بدیہی امر ہے اور بالفعل مشاہدہ ہوتا ہے کہ ہمکو ہر شے
سیدھی یعنی اس تحقیق کے خلاف نظر آتی ہے جسکی کوئی وجہ آجتک
نہ سمجھ میں آئی اور نہ بیان کی گئی ہے حالانکہ یہہ سب کو یقین ہے کہ
شے کا سیدھا نظر آنا آنکھ کے ذریعہ ہے جب معمولی امور کا یہہ حال
ہے تو پھر فوق الطبیعیہ امور کی بابت تو کیا کہا جا سکتا ہے تاہم ہم
قیومیت کے باب میں مناسب موقعہ پر ظہور کائنات کے وجدانی
انکشاف پر مزید روشنی ڈالینگے۔

زمرۂ ویدانتی۔ قائلین وحدت شہود کی طرح ویدانتیوں کا بھی
یہی مذہب ہے کہ حقیقی وجود صرف خدائے واحد کا ہے عالم کائنات
کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ محض ظاہری ہے اور اس غیر حقیقی ظہور کا
سبب مایا ہے جسکی مثال وہ یوں بیان کرتے ہیں کہ جسطرح بعض
وقت انسان کو رسی کا سانپ نظر آنے لگتا ہے (جو دراصل سانپ
نہیں ہوتا ہے) اسی طرح عالم کائنات کا وجود بھی واقعی مشہود
ہوتا ہے جو دراصل واقعی نہیں ہے۔ مایا کے متعلق یہہ لوگ بیان
کرتے ہیں کہ یہہ انرو چنیہ ہے یعنی اسکی کنہہ و کیفیت بیان سے باہر
ہے۔

(اس سے بھی بالآخر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ ظہور کائنات کی کیفیت انسانی سمجھ و بیان سے ورا ہے۔ صرف وجدانی طور پر اسکا مشاہدہ ہو سکتا ہے)

اسی ضمن میں یہہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ گرچہ سوفسطہ بھی وجود کائنات کو حقیقی نہیں مانتے ہیں لیکن انکا نہ ماننا کسی تحقق و مکاشفہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس غلط فہمی اور نقص عقل پر منحصر ہے۔ جسکی تردید باب اول میں کی گئی ہے اور جسکی بناء پر یہہ لوگ نہ صرف وجودِ کائنات بلکہ وجود خدا کو بھی وہم و خیال ہی سمجھتے ہیں۔
اس تمام بحث سے معلوم ہوا کہ عالم کائنات کا وجود امکانی و غیر حقیقی ہے اور صرف خدا کا وجود حقیقی ہے اور وہی حقیقت مطلق ہے پس چونکہ اس ہستی پاک اور اسکے متعلقات کی سب بحثیں ختم ہو چکی ہیں لہذا اب ہم آئندہ ابواب میں اسکی چگونگی پر بحث کریں گے۔

باب ہشتم

معرفت خدا

جسطرح ہستیٔ خدا کا علم واقعی، تعقل کے ذریعہ نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح اسکی چگونگی کا علم واقعی بھی تعقل سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا کرنیکی کوشش کی جائیگی تو وہ دراصل خدائے تعالی کی چگونگی کا علم نہ ہوگا بلکہ ایک خیالی خدا کی غیر حقیقی چگونگی کا علم ہوگا۔ اور یہہ امر کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے کہ جس شئے کی ہستی کا علم، وجدانی طور پر ہوتا ہے اسکی چگونگی کا علم ہونے کے لیئے بھی وجدان ہی کی ضرورت ہے بلکہ زیادہ عمیق وجدان کی ضرورت ہے چنانچہ جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارۃً بیان کرچکے ہیں اس علم و عرفان کے لئے وجدان کی وہ اعلی صورت درکار ہے جسکو وجدان حالی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور جسکے عناصر قلبی، جذب۔ عرفان اور اطمینان ہیں۔ نیز ہم یہہ بھی بیان کرچکے ہیں کہ جسطرح حالتِ کشف میں اعتقاد۔ انکشاف اور ایقان تینوں عناصر پائے جاتے ہیں۔ اسیطرح حالت عرفان میں بھی

جذب۔ عرفان اور اطمینان تینوں عناصر موجود ہوتے ہیں۔

یہہ بھی مخفی نہ رہے کہ جو امور وجدان کشفی کے لئے مانع ہوتے ہیں وہی وجدان حالی کے لئے بھی مانع ہوتے ہیں اور جسطرح ریاضت روحانی سے قوت کشف میں ترقی ہوتی ہے۔ اسیطرح مناسب ریاضت روحانی سے حالِ وجدانی بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں میں استعدادِ کشف وحال فطرۃً موجود ہوتی ہے۔ الغرض جب تک وجدان کی یہہ اعلی صورت پیدا نہ ہو اسوقت تک کسیکو خدا کی معرفت حاصل نہیں ہوسکتی۔

اگرچہ عرفا کو اس قسم کا وجدان بدائً بلا اکتساب و تکلّف بوجہ فطری قابلیت یا صفائی قلب کے حاصل ہوا۔ لیکن بعد میں اکتساب و تکلّف سے بھی کام لیا گیا۔ چنانچہ بعض لوگ اس حال کو بذریعہ خود تاثری یعنی خود ہی عامل اور خود ہی معمول بنکر حاصل کرتے ہیں اور بعض اسکے طاری کرنے کیلئے کچھ وسائل اختیار کرتے ہیں مثلاً سماع۔ غنا و مزامیر وغیرہ حکیم پلاٹینس (جو تیسری صدی عیسوی میں گزرا ہے اور) جس نے خود اس حالت کو اپنے اوپر طاری کیا تھا اس طریقہ کو اسطرح بیان کرتا ہے کہ جو شخص وجدان حالی حاصل کرنا چاہئے اوسکو چاہیئے کہ نیک کام کیا کرے اور برُے کاموں سے بچتا رہے (بعض حکما

نیک وبد کے معیار و تمیز اور تکلیف علائق وغیرہ سے بچنے کیلئے عزلت اختیار کرنے کی رائے دیتے ہیں) ایسا کرنے سے اسکا نفس پاک ہوجائیگا پھر اسکو چاہیئے کہ مراقبہ کیا کرے یعنی تنہائی میں بیٹھکر (جہاں دنیاوی مشاغل اور گرد وپیش کے حالات وکیفیات مخل نہ ہوسکیں) اپنے آپ کو خدائے تعالی کے دھیان میں محو کرنے کی کوشش کیا کرے۔ رفتہ رفتہ بوجہ یکسوئی وصفائی قلب طبعاً ایک گونہ جذب ومحویت طاری ہونے لگیگی اور جون جون یہہ سکر واستغراق وغلبۂ حال زیادہ ہوتا جائیگا عرفان حق تعالی حاصل ہوگا جسکے ساتھہ ہی کامل یقین یا اطمینان بھی نصیب ہوگا۔

بعد کے حکمائے وجدانیین اور اہل تصوف نے اپنے بالفعل تجربات کے ذریعہ اس طریق کے متعلق اسقدر متفق علیہ معلومات بہم پہنچائیں کہ ایک نیا فلسفہ تیار ہوگیا جسکو مروجہ ومعروفہ فلسفہ نظری کے مقابلے میں فلسفہ عملی کہنا چاہیئے چنانچہ انھوں نے انسان کی حقیقت جامعہ یا قوت قلبی کے مختلف لطائف معلوم کئے ہیں جن سے حقیقت اصلیہ کے مختلف وجوہ وشئون کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ نیز ان لطائف کی کنہہ وماہیت معلوم کرنے کے علاوہ جذب۔ سکر اور محویت وغیرہ کی حقیقت پر بھی بحث کی ہے مگر چونکہ یہہ سب مضمون قلبیات سے متعلق ہے

لہذا ہم اسکو کسی جداگانہ کتاب میں بیان کرینگے۔ یہاں صرف مقصود اصلی یعنی چگونگی خدا کا ذکر کرتے ہیں جسکے ساتھ عرفانی حالات کا بھی سرسری ذکر کرینگے۔

پس اب اس مضمون کو ہم دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں یعنی اس وجدانی طریق پر خدائے تعالی کے جو کچھہ وجوہ و شئون معروف و مشہود ہوئے ہیں انکا مفصل ذکر تو ہم آیندہ باب میں کرینگے اور موجودہ باب میں باعتبار معرفت، عارف کی وجدان حالی کے ان مختلف مدارج کا ذکر کرتے ہیں جسکا عارفین کو بالفعل تجربہ ہوا ہے اور جن پر وہ سب متفق ہیں۔

جب صفائی نفس و قلب حاصل ہونیکے بعد عارف پر حالتِ جذب و محو و سکر طاری ہوتی ہے تو اسکے قلب میں بوجہ غیبت (از ماسوا) مشاہدۂ حقیقت مطلق کی قابلیت پیدا ہو کر اس سے اتصال حاصل ہوتا ہے اور جو کچھ کیفیات مشہود ہوتی ہیں وہ تجلیات کہلاتی ہیں۔ چنانچہ اول عارف کو کائنات کے تمام مختلف مظاہر و کوائف میں فعل خدا جاری و ساری مشہود ہونے لگتا ہے۔ یعنی اسکو یہہ مشاہدہ ہونے لگتا ہے کہ اشیا کا پیدا ہونا قایم رہنا۔ مٹ جانا سب فعل خدا سے ہے۔ ان شہودی کیفیات کو

تجلیات افعالی کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پھر جوں جوں سکر و استغراق بڑھتا جاتا ہے اور جملہ حقایق امکانی عارف کے مشاہدہ ظاہری و باطنی سے محو ہو جاتی ہیں تو پھر ان افعال کی موثرات کی تجلیات کا ورود مشاہدہ ہونے لگتا ہے۔ ان موثرات کو خدائے تعالے کی صفات فعلیہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان صفات میں سے جب کسی صفت کی تجلی عارف پر ہوتی ہے تو وہ اسکا مظہر بن جاتا ہے۔ علاوہ اس صفت پاک کا عرفان ہونیکے اسکے ایک گونہ اثرات بھی عارف کی ظاہری حالت سے مترشح ہونے لگتے ہیں۔

اور جب سکر و استغراق اور زیادہ ہوتا ہے اور عارف اپنے آپ کو بالکل محو کر دیتا ہے تو ان شئون بیچون کی تجلیات کا ورود ہونے لگتا ہے جو فعلیہ نہیں ہیں بلکہ صفات فعلیہ کی اصول ہیں۔ انکو صفات ذاتیہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہہ صفات خدائے تعالی کی ذات پاک کے مختلف شئون ہیں۔

ان صفات کی تفصیل ہم اگلے باب میں کرینگے یہاں صرف اتنا بتلا دینا ضروری ہے کہ ان تجلیات میں سب سے اعلیٰ تجلی صفت احدیت کی ہوتی ہے یعنی اس مقام پر پہنچ کر نہ تو اس

ذات پاک کے سوا کچھ مشہود ہوتا ہے اور نہ اس ذات پاک ہی میں اختلاف شئون کا مشاہدہ ہوتا ہے بلکہ صرف ایک حقیقت مطلق و بسیط مشہود ہوتی ہے۔ (یہی وحدت خدا ہے)

اور جب عارف کا حال اس سے بھی گذر جاتا ہے تو اس ذات احدیت کی اس شان پاک کی تجلی ہوتی ہے جو جملہ صفات ذاتیہ و فعلیہ کی جامع ہے اور باوجود اس جامعیت کے پھر بھی احدیہ و صمدیہ یعنی مطلق و بسیط ہے۔ اس تجلی کو تجلیٔ الوھیت کہتے ہیں۔

اسکے بعد جو حالت عارف کو پیش آتی ہے اس میں وہ بالکل فنا و محو ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اسکا عرفان بھی محویت کے درجہ کو پہنچ جاتا ہے اس حالت کو فنا فی الذات کہتے ہیں اور جس تجلی سے یہہ حالت پیدا ہوتی ہے اسکو تجلیٔ ھویت کہتے ہیں۔ اور جس ذات بیچون و بیچگون۔ الغیب و مصون۔ لم یُعرف ولا یُعرف کی یہہ تجلی ہوتی ہے اسکو ذات بحت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

اب رہا یہہ سوال کہ ان تمام مختلف حالات و مقامات میں جن جن تجلیات کا عارف پر ورود ہوتا ہے انکی کنہہ کیا ہے اور وہ کیوں اور کسطرح پیدا ہوتی ہیں۔ پس اس کا جواب یہ ہے کہ ان کیفیات کو کما حقہ بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اور خصوصاً وہ

کیفیات جنکا عرفان اعلیٰ مقامات پر پہنچ کر حاصل ہوتا ہے بالکل ہی بیان سے باہر ہیں صرف عملاً یعنی وجداناً انکا عرفان ہوسکتا ہے اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہہ جواب غیر معقول نہیں ہے کیونکہ اول تو بعض کیفیات ایسی ہوتی ہیں کہ انکے بیان کرنے کیلئے الفاظ و افکار ہی موجود نہیں ہوتے دوسرے بہت سے مبادی و اصولی امور ایسے ہوتے ہیں کہ انسان کو انکا شعور ہوسکتا ہے لیکن بیان نہیں کرسکتا۔ مثلاً ایک عام مثال لیجئے۔ لوگ روزمرہ مختلف رنگوں کا مشاہدہ کرتے ہیں لیکن اگر کوئی مادرزاد اندھا جسنے کبھی رنگ دیکھا ہی نہ ہو کسی سے یہہ پوچھے کہ "سبز" کیسا ہوتا ہے تو ہرگز کوئی شخص اسکے ذہن میں سبز رنگ کی کیفیت یا مفہوم نہیں ڈال سکتا ہے اور اندھے ہی پر کیا موقوف ہے بینا شخص کو بھی بلا سبز رنگ دکھلائے محض بیان کے ذریعہ یہہ نہیں تبلایا جاسکتا ہے کہ سبز کیسا ہوتا ہے پس جب ایسی ادنیٰ کیفیت کو بیان نہیں کیا جاسکتا ہے تو پھر معرفت حق تعالےٰ کے وقت جن کیفیات کا عرفان ہوتا ہے اگر انکو بیان نہ کیا جاسکے تو کونسی تعجب کی بات ہے۔ عوام کو عرفا کیساتھ وہی نسبت ہے جو مادرزاد اندھوں کو (جنھوں نے کبھی رنگ نہیں دیکھا ہے) بینا لوگوں کیساتھ ہے جنھوں نے

رنگ کا مشاہدہ کیا ہے۔ چنانچہ اگر عرفا عوام کو عرفان حق کے متعلق
کچھ بتلائیں بھی تو انکا بتلانا ایسا ہوگا جیسے بینا شخص اندھے
کے سامنے مختلف رنگوں کے نام اور قسمیں وغیرہ بیان کردے۔
پس معلوم ہوا کہ خدائے تعالی کی چگونگی کا عرفان صرف
وجدانی طور پر حاصل ہوتا ہے جسکے جملہ کوائف کو بکمال و تمام
بیان نہیں کیا جاسکتا ہے صرف وہ باتیں بیان کی جاسکتی ہیں
جو الفاظ و افکار کی مدد سے دائرہ بیان میں آسکتی ہیں۔

باب نہم
چگونگی خدا

فصل اول تمہید

جسطرح ہر شخص بوعلی سینا یا ابن رشد نہیں ہے اسیطرح ہر شخص غزالی یا ابن عربی بھی نہیں ہے۔ پس اس امر کو مدنظر رکھکر کہ معرفتِ خدا بہت کم لوگوں کو نصیب ہوتی ہے۔ ہم ان امور کو جو ان کو معروف ومشہود ہوتے ہیں اس باب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ تاکہ چگونگی خدا کا علم معنوی صورت میں اوروں کو بھی ہو جائے۔ مگر اس تفصیل کے بیان کرنے سے قبل ہم یہہ تبلا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ گرچہ حق تعالے کے مختلف وجوہ وشئون کا علیحدہ علیحدہ عرفان ومشاہدہ ہوا ہے جیسے کہ معرفت کے باب میں گذرا۔ لیکن یہہ تفصیل اعتباری ہے یعنی عارف کے مختلف احوال اور وجدان کے مختلف مدارج کے مطابق خدائے تعالیٰ کی چگونگی کا تعیّن معروف ومشہود ہوا ہے ورنہ دراصل اس حقیقت پاک میں ذاتیات واجزا نہیں ہیں۔ وہ ایک حقیقت مطلق و بسیط ہے چنانچہ جب عارف کا وجدان درجۂ کمال کو پہنچتا ہے تو اسکو اس

ذات جامع کمالات کی وحدت مطلقہ کا عرفان ہوتا ہے۔ جیساکہ گذشتہ
باب میں گذرا۔ اگر عارفت کو صرف یہی عرفان ہوا کرتا اور
تفاصیل معروف و مشہود نہ ہوتیں تو اسکو خدائے تعالے کا اچھی
طرح عرفان بھی نہ ہوتا کیونکہ اس میں یہہ قابلیت نہیں ہے کہ ایک
ہی وقت یا ایک ہی حال میں اس حقیقت مطلق ولا محدود کے
جملہ صفات و شئون کا عرفان حاصل کرسکے کہ جسکی ہر صفت و شان
بسیط ولا محدود ہے۔

دوسرے ہم یہہ بھی بتلا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ کسی شئے کی چگونگی
سے مراد یہہ ہوتی ہے کہ اسکی ماہیت۔ وجود اور تشخص معلوم کیا جائے
لیکن یہہ امور امکانی اشیا کیلئے ہوتے ہیں۔ خدائے تعالی کی ہستی
وچگونگی' اشیائے امکانی کی ہستی وچگونگی سے مختلف ہے جیساکہ
مشہود و معروف ہوا ہے۔ پس اس مشاہدہ و عرفان کے مطابق ہم
چگونگی خدا کو بیان کرنے کے لئے بجائے ماہیت۔ شخصیت اور وجود
کے اسکی ذات بحت۔ الوہیت اور صفات کا ذکر کرینگے چنانچہ اب
ہم انہیں تینوں امور اور انکے اسماء کو مختلف فصول میں بیان کرتے
ہیں اور تنبیہاً پھر یہہ بتلا دیتے ہیں کہ خدائے تعالی میں یہہ امور باعتبار
حقیقت ایک دوسرے سے مغائر نہیں ہیں۔ بلکہ اس حقیقت پاک

میں یہہ تبعض اعتباری ہے جسکی وجہہ یہی ہے کہ قلب انسانی خدائے تعالٰے کی چگونگی کا بکمال و تمام ایک ہی وقت یا ایک ہی حال میں مشاہدہ و عرفان حاصل نہیں کرسکتا ہے بلکہ مختلف حالات و مدارج میں اسکو اس حقیقتِ مطلق و بسیط کے (کہ جسکی ہر شان لامحدود ہے) مختلف وجوہ و شئون کا مشاہدہ و عرفان حاصل ہوتا ہے۔

نیز یہہ بھی مخفی نہ رہے کہ گذشتہ باب میں ہم نے ان امور کا ذکر عارف کے مدارج حالی کی ترتیب کے مطابق کیا ہے مگر موجودہ باب میں اسکے خلاف بترتیب تنزلات بیان کرتے ہیں جس سے غرض محض سہولت بیان ہے اور کوئی خاص وجہ نہیں ہے۔

فصل دوم۔ ذات بحت

ذاتِ بحت، حق تعالٰے کی وہ اصلیتِ مصئون ہے۔ جسکی تجلی بیچون کا معرفت کے انتہائی درجہ میں جاکر ہوتی ہے۔ اور اسکا صرف اتنا عرفان ہوتا ہے کہ "وہ ہے" اسکے علاوہ اسکی کنہہ وکیفیت وغیرہ کے متعلق کچھ عرفان نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ اس درجہ پر پہنچکر عرفان بھی ایک گونہ محویت وفنا حاصل کرلیتا ہے۔

بعض حکمائے مابعد الطبیعین ذات بحت کو ارادہ خود شعور بتلایا

کرتے ہیں اور بعض عقل کل بتلاتے ہیں لیکن ایسا بتلانا محض تعقل وخیالات پر مبنی ہے۔ عرفان حقیقی سے اسکو کچھ تعلق نہیں ہے۔ بلکہ عرفان حقیقی سے تو یہہ بات معروف ہوئی ہے کہ ارادۂ خود شعور اور عقل کل، حق تعالے کی بعض صفات یا تنزلات ہیں۔ جن کا عرفان اس درجہ تک پہنچنے سے بہت قبل ہوتا ہے۔ جہاں پہنچکر ذات بحت معروف ہوتی ہے۔

اور عارفین میں سے بعض لوگ ذات بحت کو ایک گونہ جمال کہتے ہیں اور بعض نور خاص سے تعبیر کرتے ہیں مگر یہہ محض ایک اصطلاحی بحث ہے اس سے ذات بحت کی کنہہ وکیفیت کا اظہار مقصود نہیں ہے۔

فصل سوم۔ الوہیت

الوہیت، حق تعالے کا وہ مرتبۂ شخصیت ہے جسکے متعلق یہہ عرفان ہوتا ہے کہ وہ تمام کمالات ذاتیہ وفعلیہ کا جامع ہے اور باوجود منجمع کمالات ہونیکے وہ ایک حقیقت احدیہ وصمدیہ معروف ہوتا ہے۔

عام طور پر تشخص یا تشخص اشیاء سے مراد مابہ الامتیاز لیا جاتا ہے

لیکن تشخص الٰہیہ سے یہہ مراد نہیں ہے بلکہ وہ ایک حقیقتِ مطلق ولامحدود معروف ومشہود ہوا ہے۔ جسکے لئے دراصل نہ مابہ الامتیاز ہے اور نہ ممتاز عنہ۔ اسلئے کہ اس حقیقتِ مطلق ولامحدود کے علاوہ اور کوئی شئے حقیقت میں معروف ومشہود نہیں ہوتی ہے۔ یہہ مرتبۂ تشخصیت ہی معبود کل معروف ہوا ہے یہی خلایق کی عبادت کا مرجع ہے۔

بعض حکمائے مابعد الطبیعین کا یہہ اعتراض ہے کہ خدائے تعالیٰ کا تشخص ثابت کرنے سے اسکی تقئید وتحدید لازم آتی ہے۔ مگر انکا یہہ اعتراض غلط فہمی پر مبنی ہے اور وہ غلط فہمی یہہ ہے۔ کہ انھوں نے تشخص خدا کا بھی وہی مفہوم قرار دے لیا ہے جو انکے نزدیک ممکنات کے تشخصات کا ہے۔ کسی چیز کے تشخص سے بیشک اسکا حصار فی شخصہا لازم آتا ہے۔ مگر یہہ تشخص امکانی ہوتا ہے۔ اس ذات واجب الوجود کے تشخص سے حصار وتحدید لازم نہیں آتی جسکی وجہہ ہم ابھی اوپر بیان کرچکے ہیں اور دراصل تشخص کامل صرف اسی حقیقت پاک کے لئے ہے جو حکما تشخص الٰہی سے انکار کرتے ہیں انکا خدا اصلی معنی میں خدا نہ ہوگا۔ کیونکہ اس انکار سے اسکی صفات وکمالات کا انکار بھی لازم آجائیگا۔

فصل چہارم صفات

ذات بحت اور الوھیت کے بیان کے بعد اب ہم خدائے تعالے کی صفات کا ذکر کرتے ہیں۔ مگر پہلے یہہ بتلا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جسقدر صفات' معروف و مشہود ہوئی ہیں۔ ان پر سب عرفا کا اتفاق ہے۔ البتہ ان صفات کی تقسیم اور تقسیم کی تعبیر میں کچھ اختلاف ہے مگر چونکہ یہہ کوئی عرفانی اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ محض اصطلاحی ہے لہذا اس سے معرفت حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑسکتا۔ تاہم صفات کا ذکر کرنے کے بعد ہم تقسیم و تعبیر کا نقص و سقم بھی دکھلائینگے۔

خدائے تعالے کی صفات کو ہم انہیں دو زمروں میں بیان کرتے ہیں جنکا ذکر ہم نے معرفت کے باب میں کیا ہے یعنی صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ۔ اور چونکہ (جیساکہ معروف و مشہود ہوا ہے) خدائے تعالے کی تمام صفات ذاتیہ اسکی صفت حیات میں اور تمام صفات فعلیہ اسکی صفت قیومیت میں شامل ہیں لہذا ہم زمرۂ اول کو صفات ذاتیہ یا حیاتیہ۔ اور زمرۂ دوم کو صفات فعلیہ یا قیومیہ کے نام سے تعبیر کرینگے۔

پس اول ہم صفات ذاتیہ یا حیاتیہ کا ذکر کرتے ہیں۔ اس قبیل

کی جسقدر صفات معروف ہوئی ہیں ان میں تین طرح کی صفات شامل ہیں۔ وجوبیہ۔ وجودیہ۔ اور نفسیہ۔ جنکی تفصیل حسب ذیل ہے

صفاتِ ذاتیہ وجوبیہ...... احدیت۔ سرمدیت۔ مطلقیت۔

صفاتِ ذاتیہ وجودیہ.... حقیت۔ سلامیت۔ نوریت۔

صفاتِ ذاتیہ نفسیہ.... علم۔ قدرت۔ مشیت۔

گرچہ ان صفات کی تجلیات کی کنہہ و کیفیت (جیسا کہ پہلے بھی بیان ہوچکا ہے) بیان سے باہر ہے تاہم اسقدر بیان کیا جاسکتا ہے کہ صفتِ احدیت۔ خدائے تعالی کی وہ شان ہے کہ جسمیں نہ اجزا و ذاتیات ہیں نہ اسکے سوا کوئی دوسری شئے حقیقی مشہود ہوتی ہے۔ بلکہ صرف وہی ایک حقیقت لامحدود و بسیط ہے۔ اور قید مکانی سے مبرّا و منزّہ ہے۔ صفت سرمدیت اسکی وہ شان ہے جو قید زمانی سے منزہ ہے۔ نہ اسکی ابتدا ہے نہ انتہا۔ صفت مطلقیت اسکی وہ شان ہے جس سے یہہ معروف ہوتا ہے کہ خدائے تعالے کی ذات پاک، علل و موثرات اور ہر قسم کے تغیرات سے منزّہ ہے و بلا قید مکان و زمان و موثرات ہمیشہ سے خود بخود علی حالہ موجود ہی اور ہمیشہ موجود رہیگا۔ حقیت اسکی وہ صفت ہے جس سے معروف ہوتا ہے کہ اسکی ذات پاک، حق مطلق و لامحدود ہے۔ وہ ایسی راستی

بیچون ہے کہ سچ اور جھوٹ اور صحت و غلطی کی تمیز سے منزہ اور
فوق و وراء ہے۔ سلامیت اسکی وہ صفت رحمانی ہے جس سے
معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات پاک سراسر امن و سعادت ہے
نوریت اسکی وہ صفت ہے جس سے معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات
پاک سراسر ضیا و جمال ہے۔ علم اسکی وہ صفت ہے جس سے
معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات پاک ایک ایسا علم بیچوں ہے۔ جو
سرمدی و لا محدود ہے اور عالم و معلوم کی تمیز سے فوق و منزہ ہے
بلکہ علم۔ عالم اور معلوم سراسر ایک ہیں۔ قدرت اسکی وہ صفت
بیچون ہے جس سے معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات پاک ایک لا محدود
و بسیط طاقت ہے۔ جسکے سوا اور کوئی قدرت موجود نہیں ہے
اور مشیت اسکی وہ صفت ہے جس سے معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات
پاک ایک مختار بیچون ہے اسکا ارادہ سرمدی کسی شے پر
موقوف نہیں ہے۔

صفات فعلیہ یا قیومیہ بیشمار ہیں۔ مگر یہہ سب بالاجمال تین
صفات فعلیہ یعنی خالقیت۔ ربوبیت اور مالکیت میں شامل ہیں
یہہ تمام صفات صفات ذاتیہ نفسیہ کے مختلف وجوہ و شئون
ہیں ان صفات کا مزید ذکر ہم آیندہ باب میں کرینگے۔

یہہ تفصیل بیان کرنے کے بعد اب ہم یہہ بتلانا چاہتے ہیں کہ بعض حکما
متصوفین نے صفات خدا کی تفصیل بیان کرتے وقت علم۔ حیات
قدرت اور ارادہ کو ایک علیحدہ زمرہ میں بیان کیا ہے۔ اور انکے
ماسوا انکو دوسرے زمرہ ہیں اور بعض نے زمرۂ اول میں سمع۔ بصر
اور کلام کو بھی شامل کر لیا ہے اور ان دونو زمروں کے لیئے علیحدہ
علیحدہ نام تجویز کئے ہیں۔ مثلاً بعض نے زمرۂ اول کو صفات اصلیہ
اور دوم کو صفات زائدہ سے تعبیر کیا ہے۔ اور بعض نے زمرۂ اول
کو صفات حقیقیہ اور دوم کو صفات اضافیہ سے تعبیر کیا ہے اور
بعض نے زمرۂ اول کو امہات الصفات اور دوم کو زائدہ یا فعلیہ
کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ مگر یہہ تقسیم و تعبیر دونو ناقص ہیں پہلا
نقص تو یہہ ہے کہ صفات خدا کو لفظ زائدہ یا اضافیہ سے تعبیر کرنا غلط فہمی پیدا
ہو جانیکا باعث ہی خدا ے تعالے کی کوئی صفت اسکی ذات پر زاید نہیں ہی
اور نہ کوئی اضافی ہے۔ بلکہ سب ذاتی و حقیقی ہیں تمیز صرف اعتباری ہے
دوسرا نقص یہہ ہے کہ صفات کی تقسیم کسی خاص بنا کو مد نظر رکھکر نہیں
کی گئی ہے۔ چنانچہ جن صفات کو فعلیہ یا اضافیہ سے تمیز کر کے امہات
الصفات کہا گیا ہے خود ان میں بھی فعلیہ یا اضافیہ صفات شامل ہیں مثلاً
سمع بصر۔ کلام۔ صفات فعلیہ و اضافیہ ہیں نیز جن صفات کو امہات الصفات میں

شمار کرنا چاہیئے تھا ان کا ذکر ہی نہیں ہے یعنی احدیت۔ سرمدیت مطلقیت حقیت سلامیت۔ نوریت کو شمار ہی نہیں کیا گیا ہے۔ پس ہم صفات کی تقسیم ذاتیہ وفعلیہ ہی میں کرینگے اور چونکہ صفات فعلیہ صفات ذاتیہ نفسیہ ہی کے مختلف وجوہ ہیں (جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے) لہذا درحقیقت وہ بھی صفات ذاتیہ ہی ہیں۔ تمیز صرف اعتباری ہے۔

فصل پنجم اسماء

موجودہ باب کو ختم کر دینے سے قبل ہم اسماء خدا کا ذکر کر دینا بھی ضروری سمجھتے ہیں جو اسکے مختلف وجوہ وشئون کے منظر ہیں۔ ہر اسم کا عرفان معناً اسکے مسمی کی تجلی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور پھر لفظی صورت میں عارف پر اسکا انکشاف ہو جاتا ہے۔ اگر اسماء معروف ومکشوف نہ ہوتے تو خدائے تعالےٰ کی ذات وصفات کو بیان کرنا بہت ہی دشوار ہو جاتا۔ چونکہ اسماء اپنے مسمی کو باعتبار معنی مخصوص کر دیتے ہیں لہذا ان سے مسمی کے معنی ومفہوم سمجھنے۔ بیان کرنے اور یاد رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ ان اسماء کو بیان کرنے سے قبل ہم یہہ اور بتلا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ عرفا پر اسماء خدا کا انکشاف انہیں مختلف زبانوں میں ہوتا رہا ہے جو ان کو

آتی تھیں یا آتی ہیں مثلاً بعض کو سریانی ہیں۔ بعض کو عبرانی ہیں۔
بعض کو عربی ہیں اور بعض کو سنسکرت ہیں وغیرہ مگر چونکہ اردو
زبان میں مصطلحات کے لئے بالعموم عربی الفاظ استعمال کئے
جاتے ہیں لہذا ہم موجودہ کتاب میں عربی اسماء الٰہیہ
بیان کرتے ہیں۔

ھو اسم اشارہ ہے خدائے تعالیٰ کی ذات بحت کی
طرف جسکی کنہہ و چگونگی مشاہدہ و عرفان سے وراء الورا ہے۔
حتیٰ کہ کسی اسم سے بھی اسکو تعبیر نہیں کیا جاسکتا ہے صرف
اتنا عرفان اسکے متعلق ہوسکتا ہے کہ "وہ ہے"

اللہ اسم ذات ہے جو خدائے تعالیٰ کی شخصیت جامعہ کا
مظہر ہے یعنی اسکے جملہ کمالات ذاتیہ و فعلیہ کو ظاہر کرتا ہے۔

حی اس صفت کا اسم ہے جو اسکی جملہ صفات ذاتیہ (یعنی
وجوبیہ۔ وجودیہ۔ اور نفسیہ) پر حاوی ہے۔ اسی طرح **قیوم**
اس صفت پاک کا اسم ہے جو اسکی جملہ صفات فعلیہ کی
جامع ہے۔ **احد**۔ **واحد**۔ **فرد**۔ **وتر** وغیرہ اسما اسکی صفت احدیت
کے مظہر ہیں اور **باقی**۔ **قدیم**۔ **دائم** وغیرہ اسما سے اسکی سرمدیت
تعبیر کی جاتی ہے۔

غنی - صمد - قدوس اسکی مطلقیت و تنزیہہ کے مظہر ہیں - حق سلام نور - مومن - باطن - لطیف - ودود - بر - حمید - حلیم وغیرہ اسکی صفات وجودیہ کے مختلف شئون کے مظہر ہیں - اور اسی طرح علیم - مرید - شائی - قادر - مقتدر - قدیر - ماجد - جلیل - کبیر علی - عظیم - قہار - متکبر - جبار - عزیز - ملک - متعالی - والی - قوی متین وغیرہ اس کی صفات نفسیہ کے مختلف شئون کے اسما ہیں صفات فعلیہ کے مختلف شئون کے مظہر بھی مختلف اسما ہیں مثلاً خالق - باری مصور مبدی - بدیع - محی وغیرہ اسکی صفت خالقیت کے مختلف شئون کے مظہر ہیں - مغنی - نافع - ضار - ہادی - وارث - رب - وہاب رزاق - معز - مذل - حفیظ - کریم - مجیب - وکیل - رؤف وغیرہ اسما اسکی ربوبیت کے مختلف وجوہ و شئون کو ظاہر کرتے ہیں - اور غفور - حسیب - معید - ممیت - مالک - منتقم وغیرہ اس کی صفت مالکیت کے مختلف شئون کے اسما ہیں -

چونکہ خدائے تعالے کی ذات و صفات اور انکے مختلف وجوہ و شئون سب قدیم ہیں - لہذا انکے اسما بھی معناً باعتبار اپنے مسمی کی حقیقت کے قدیم ہیں - اور جن جن وجوہ و شئون کے مظہر ہیں معناً و حقیقتہً ان کے عین بھی ہیں - تمیز صرف اعتباری ہے لفظی

باب دہم

قیومیت خدا

گذشتہ باب میں ہم خدائے تعالے کی صفات ذاتیہ یا حیاتیہ کا تفصیل کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں۔ صرف صفات فعلیہ کا ذکر کرنا باقی ہے۔ نیز ظہور عالم کائنات پر بھی کچھ روشنی ڈالنا ہے مگر چونکہ عالم کائنات کا وجود خدا کی صفات فعلیہ کے اثرات سے متعلق ہے (جیسا کہ معرفت کے باب میں ذکر کیا گیا ہے) لہذا اب ہم قیومیت خدا کا باب قایم کرتے ہیں تاکہ اس میں خدا کی صفات فعلیہ اور عالم کائنات دونوں کی بحث آجائے۔ یہہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ خدا کی صفات فعلیہ اسکی صفات ذاتیہ نفسیہ (علم۔ قدرت۔ مشیت) ہی کے مختلف وجوہ و شئون ہیں۔ اور منطقی اعتبار سے وہ سب وجوہ و شئون تین صفات فعلیہ یعنی خالقیت ربوبیت۔ اور مالکیت کے تحت میں آجاتی ہیں۔

قیومیت خدا کی بحث شروع کرنے سے قبل ہم یہہ بتلادینا ضروری سمجھتے ہیں۔ کہ گرچہ عالم کائنات کو ظہور میں آئے ہوئے

بہت زمانہ گذر گیا ہے تاہم چونکہ فعل خدا کو قید زمانی مستلزم نہیں ہے لہذا بدوِ عالم کا انکشاف وجدانی طور پر اب بھی ہو سکتا ہے۔ اور اسی طرح اسکے ختم ہو جانیکی کیفیات کا وجدانی مشاہدہ بھی قبل از وقت ہو سکتا ہے۔ پس اب ہم عالم کائنات کی بدائت۔ قیام۔ اور نہایت کا ذکر مشاہدۂ وجدانی کے مطابق کرتے ہیں۔

قیوم عالم۔ خدائے تعالی ہمیشہ اپنی حیاتِ مطلق و بسیط کیساتھ قایم ودائم ہے۔ حق مطلق۔ نور بیچوں۔ اور امنِ بیچگون ہے۔ عالم جز وکل۔ قادر بیحد و بیعد۔ اور مرید آزاد و بے نیاز ہے۔ نہ کبھی اسکی شان بیمثالی میں کوئی تغیر ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ وہی اول ہے اور وہی آخر ہے۔ اسکے سوا اور کوئی واجب الوجود نہیں ہے۔

بدوِ عالم۔ چونکہ وہ ذات پاک اپنے ارادہ میں آزاد و بے نیاز ہے لہذا جوں ہی کہ اس مشیتِ بے نیاز نے یہہ چاہا کہ خلق ظاہر ہووے ووں ہی اسکی قدرتِ کاملہ سے مطابق اسکے منشا و علم بیچوں کے عالم امکان عدم محض سے ظاہر ہوا۔ چونکہ کسی شئے کا عدم محض سے پیدا ہونا انسانی عقل کے نزدیک محال ہے لہذا وجدانیین نے دوسروں کو سمجھانے کی غرض سے اس امر کیلئے صورِ ظلی کی مثال اختیار کی۔ یعنی جسطرح آئینہ میں صور ظلی پیدا ہوتی ہیں اسیطرح

جب خدا کی صفات فعلیہ کے عکوس آئینہ عدم میں پڑے اور ممتزج
ہوے تو عالم امکان ظاہر ہوا۔ مگر یہہ مثال عوام الناس کے لئے
تو شاید کافی ہو سکے۔ حکما کی تسلی اس سے نہیں ہو سکتی۔ اسلئے
کہ آئینہ میں پیدا ہونے والے ظلال و عکوس ایسے امور ہیں
جنکو طبیعین مادی یا طبیعی علل و اسباب کے ذریعہ حل کر سکتے ہیں۔
مگر عدم چونکہ لاشئے محض ہے اور اسکا وجود صرف ذہنی و خیالی
ہے لہذا اس میں صفات خدا کے عکوس کا پیدا ہونا اور ممتزج ہوکر
اشیائے امکانی بننا اسی نہج پر سمجھ میں نہیں آسکتا ہے۔ پس
ہم اس مسئلہ کو ایک اور طریق پر سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔
جس سے کائنات کے عدم محض سے پیدا ہونے کے متعلق کچھ نہ
کچھ تسلی ہوگی۔ اول ہم ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جس سے
اس امر کے سمجھنے میں بہت کچھ مدد ملیگی۔

ایک شخص کی بابت بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ اتفاقاً اس کا
پاؤں اسکے ننھے بچہ کی ہاتھ کی انگلیوں پر جا پڑا جو مکان کے
دروازے میں کھیل رہا تھا۔ بچہ نے تکلیف کی شدت سے چیخ
ماری۔ باپ کے دل پر اسکا بہت گہرا اثر ہوا۔ اور اس تکلیف
کا خیال کرتے ہی معاً خود اسکے اپنے ہاتھ کی انہیں انگلیوں میں

کچھ درد محسوس ہوا جو بڑھتے بڑھتے اتنا شدید ہوا کہ کئی روز تک اسکو تکلیف دیتا رہا اور بہت کچھ علاج معالجہ کے بعد صحت ہوئی

یہہ واقعہ اور اسی قسم کی اور مثالیں جو بعض بعض موقعوں پر وقوع میں آجاتی ہیں ہمکو یہہ بتلاتی ہیں کہ جب انسان کا وہم و تخیل کسی وجہ سے بہت ہی عمیق ہو جائے تو بعض مرتبہ بلا ارادہ مدرک اس تخیل عمیق کے برطبق فی الواقع ایک گونہ حقیقت امکانی پیدا ہو جاتی ہے۔ بعض ارادی عمل میں یہہ اثر اور بھی زیادہ اور جلد وقوع میں آتا ہے۔ مثلاً یہہ آجکل عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ اہل مسمرزم سے انکے قوی ارادے اور عمیق توجہ کے ذریعہ بہت سے کرشمات ایسے صادر ہوتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ارادی توجہ اپنے برطبق ایک گونہ حقیقت امکانی پیدا کر لیتی ہے۔ مثلاً وہ اپنی ارادی توجہ کے ذریعہ کسی بیجان وغیر متحرک شئے کو کسی فاصلہ سے اپنی طرف بلانا چاہتے ہیں تو وہ چلی آتی ہے۔ کسی مریض کے مرض کو (خواہ وہ کیفی ہو یا مادی) ہست سے نیست کرنا چاہتے ہیں تو وہ فوراً زائل ہوجاتا ہے۔ اور جو لوگ قوت قلبی سے کام لیتے ہیں ان سے نوادر بھی زیادہ عجیب وغریب باتیں ظہور میں آتی ہیں جنکو عقل انسانی

سمجھنے سے قاصر ہے پس ان سب امور کا ہمکو مشاہدہ ہوتا ہے لیکن کوئی شخص انکے پیدا ہونے کی کیفیات کو حل نہیں کرسکتا بلکہ خود اس علم کے ماہرین یعنی مسمرزم داں جن سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں انکے پیدا ہونے کی کیفیات کے علل و اسباب کو بالتفصیل سمجھنے اور بیان کرنے سے قاصر ہیں۔ اور جب انسان اپنے ہی بہت سے افعال کی کیفیات کے علل و اسباب کو سمجھنے سے قاصر ہے تو پھر اگر وہ افعال خدا خصوصاً عالم امکان کے عدم محض سے پیدا ہونے کی کیفیت کو بالتفصیل نہ سمجھ سکے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ پس مشیت ایزدی نے بھی جوں ہی یہہ چاہا کہ عالم امکان ظاہر ہووے ووں ہی اسکی قدرت کاملہ سے اسکی منشاء و علم بیچون کے مطابق فوراً عالم امکان ظاہر ہوگیا (کُنْ فَکَانَ)۔

قیام عالم۔ اس ظہور کی تفصیل کے متعلق وجدانی طور پر یہہ معروف ہوا ہے کہ تمام عالم امکان ایک نفس کلیہ یا طبیعت کلیہ ہے جو دو حصوں پر مشتمل ہے ایک طبیعیہ جسکو عالم ناسوت کہتے ہیں اور دوسرا فوق الطبیعیہ جسکو عالم ملکوت کہتے ہیں۔ عالم ملکوت سراسر روحانی اور عقل بالفعل ہے اس عالم کا مکان و زمان بھی روحانی ہے۔ عالم ناسوت مادی ہے اور اسکا مکان و زمان

روحانی مکان و زمان سے مختلف ہے یہہ دونو عالم ایک ہی نفس کلیہ کی دو مختلف صورتیں ہیں مگر یہہ دونو عالم یک لخت بالاتمام پیدا نہیں ہو گئے بلکہ عالم ملکوت یا فوق الطبیعیہ میں نفس کلیہ نے اول صرف ارواح و ملکات کی شکل اختیار کی اور عالم ناسوت یا طبیعیہ میں مادہ اور اسکے مبادی کی - اسکے بعد سے جسقدر مختلف مظاہر و کیفیات عالم ناسوت میں ظہور میں آتے رہتے ہیں پہلے انکی صورتیں خدا کے علم و مشیت کے مطابق عالم فوق الطبیعیہ میں ملکوت بناتے ہیں یعنی جسطرح پہلے انسان کے ذہن میں شکل بنتی ہے اور پھر اسکے مطابق خارج میں کاغذ پر بنتی ہے اسیطرح نفس کلیہ پہلے عالم ملکوت میں وہی شکلیں اختیار کرتا ہے اور پھر انہیں کے مطابق عالم ناسوت میں ظہور ہوتا ہے اور اسی طرح ہوتا رہیگا - نیز جو تغیر و تبدل عالم ملکوت میں ہوتا رہتا ہے اسی کے مطابق ناسوت میں ہوتا رہتا ہے اور جب کوئی شئے عالم ملکوت سے محو ہو جاتی ہے اسی وقت عالم ناسوت سے بھی محو ہو جاتی ہے - جس قسم کا تعلق و تصرف انسان کی روح کو اسکے جسم کیساتھ ہے اسی طرح کا ملکوت کو ناسوت کیساتھ ہے (وجدانیین کے علاوہ جو لوگ آجکل ارواح ماضیہ کے ذریعہ معلومات بہم پہنچارہے ہیں انکو بھی ان امور کا کچھ کچھ انکشاف ہوتا جاتا ہے)

الغرض جو کچھ اس عالم کائنات میں ظاہر ہوا ہے یا ہوتا ہے یا ہوگا یہہ سب کچھ خدا کی مشیت و قدرت سے ہے اور سب کا سب بالاتمام اسکے علم بیچون میں موجود ہے جو کچھ تقدم و تاخر موجودات میں مشہود ہوتا ہے یہہ سب عالم امکان کے نقطہ نظر سے ہے۔

نہی عالم۔ اور جسطرح اس قیوم عالم نے نفس کلیہ اور اسکی تفصیل کو اپنی قدرت کاملہ سے ظاہر کیا اسی طرح وہ مشیت آزاد و بے نیاز اگر کبھی چاہیگا تو اس کارخانہ کو محو بھی کر دیگا۔ اور پھر وہی وہ باقی رہیگا اس کے سوا اور کچھ نہ رہے گا۔ اور اب بھی اس کے سوا جو کچھ ہے وہ حقیقی الوجود نہیں ہے صرف عالم امکان کے نقطہ نظر سے اسکو ایک گونہ حقیقت کہ سکتے ہیں۔ ورنہ حقیقت مطلق یعنی خدائے پاک کے نقطہ نظر سے وہ غیر حقیقی الوجود ہے۔

باب یازدہم

(ضمیمہ)

چونکہ قیومیت خدا کے باب میں ہمنے اسکی صفات فعلیہ کا ذکر کیا ہے لہذا اب اس کتاب کو ختم کرنے سے قبل چند اُن پُر مغالطہ سوالات کا ذکر کر دینا بھی بیجا نہ ہوگا جو دہریین بالعموم قائلین خدا کے سامنے پیش کیا کرتے ہیں۔ مثلاً وہ پوچھتے ہیں کہ اگر خدا قادر مطلق ہے تو "کیا وہ اپنے جیسا دوسرا خدا پیدا کر سکتا ہے"۔ "کیا وہ اتنا بڑا پتھر پیدا کر سکتا ہے جسے وہ خود نہ اٹھا سکے"۔ "کیا وہ جھوٹ بول سکتا ہے"۔

اس قسم کے لچر سوالات سے ان لوگوں کی غرض صرف یہہ ہوتی ہے کہ ہر صورت سے خدائے تعالے کی شان پاک کی توہین کیجائے یعنی اگر جواب دینے والا ان سوالات کے جواب میں "ہاں" کہے تب بھی خدائے تعالے کی توہین شان ہے اگر "نہیں" کہے تب قصور قدرت کا اقرار ہے۔

لیکن اگر قواعد منطق کو مدنظر رکھکر ان سوالات پر غور کیا جائے تو معلوم ہو جائیگا کہ یہہ صریحاً غلط ہیں۔ اور مغالطات پر مبنی ہیں

کیونکہ جب "خدا" سے ہماری مراد و مفہوم "ایک ذات بیچون و بیچگون
مطلق ولا محدود" ہے تو پھر "اپنے جیسا دوسرا خدا" کے معنی ہی کچھ
نہ ہوئے کیونکہ ایک کے سوا دوسری حقیقت مطلق ولا محدود تو متصور
ہی نہیں کیجا سکتی اور جب اس سے ہماری مراد و مفہوم ہر اعتبار سے
مطلق ولا محدود ہے تو پھر "اتنا بڑا پتھر جسے وہ خود نہ اٹھا سکے" بھی کچھ
معنی نہیں رکھتا ہے کیونکہ مطلق ولا محدود سے بڑی شے متصور
کرنا محال عقلی ہے پس معلوم ہوا کہ نفی یا اثبات میں جواب دینے
سے قبل خود سوالات کا لغو ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ انکی پرمغالطہ
عبارات قواعد منطق کے منافی ہیں۔

اسیطرح جن لوگوں نے امکان کذب باری کے متعلق بحث کی ہے
وہ بھی سراسر غلطی پر ہیں۔ کیونکہ محض انسانی سچ اور جھوٹ کی تمیز کو
مدنظر رکھکر انھوں نے خدائے پاک کے جھوٹ بولنے یا نہ بولنے پر بحث
کی ہے ایک گروہ تو اس امر کا قائل ہوا کہ خدا جھوٹ نہیں بول سکتا
صرف سچ بول سکتا ہے یہہ عقیدہ گرچہ تقوے پر مبنی ہے مگر شان
خدا کی تقیید اس سے بھی لازم آتی ہے دوسرے گروہ نے ذرا جرأت
کرکے یہہ عقیدہ قایم کیا کہ خدا جھوٹ بول تو سکتا ہے مگر بولتا نہیں ہے
یہہ عقیدہ پہلے سے بدتر ہے کیونکہ اول تو اس سے نقص بالقوہ لازم

آتا ہے دوسرے معاذاللہ اگر یہہ مان لیا جائے کہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے تو اس صورت میں یہہ بھی ماننا پڑے گا کہ کوئی ایسی حقیقت بھی ہے جو خدا کے سچ اور جھوٹ کی جانچ کرنے کا معیار ہے اور جس کا لحاظ سچ بولنے یا جھوٹ سے احتراز کرنے کے لئے خدا کو رکھنا پڑتا ہی حاصل یہہ کہ اس عقیدے کے ذریعہ شان خدا کی تقیید پہلے عقیدے کی نسبت اور بھی زیادہ لازم آتی ہے۔ حالانکہ حقیقت یہہ ہے کہ یہہ سچ اور جھوٹ کی تمیز عالم امکان کے لئے ہے وہ ذات واجب الوجود جو بالذات حقیقت مطلق ہے اس قسم کے قیود سے منزہ ہے اس کا کلام سراسر حق ہے سچ اور جھوٹ کی تمیز کو اس میں دخل نہیں۔ انسان اگر دانستہ کسی امر معلوم کے خلاف بیان کرے تو اسکا قول جھوٹ میں شمار ہوگا اور اگر لاعلمی سے کسی حقیقت کے خلاف بیان کرے تو غلطی ہوگی۔ لیکن چونکہ خدائے تعالے کے لئے اسکے سوا نہ کوئی حقیقت موجود ہے اور نہ کوئی قانون وضابطہ۔ بلکہ وہ خود ہی حقیقت مطلقہ اور احدیہ وصمدیہ ہے لہذا نہ اسکے لئے کوئی شے جھوٹ کا معیار ہوسکتی ہے اور نہ سچ جھوٹ اور صواب وخطا کی تمیز اسکو عارض ہوسکتی ہے وہ اس قسم کے قیود سے وراء الورا ہے۔

اب رہا یہہ سوال کہ حقایق و واقعات امکانی کے متعلق (جو اسکے